PLOTINO

ENÉADAS

LIBROS III-IV

EDITORIAL GREDOS

BIBLIOTECA CLÁSICA GREDOS, 88

PLOTINO

ENÉADAS

III-IV

INTRODUCCIONES, TRADUCCIONES Y NOTAS DE

JESÚS IGAL



EDITORIAL GREDOS

Asesor para la sección griega: CARLOS GARCÍA GUAL.

Según las normas de la B. C. G., las traducciones de este volumen han sido revisadas por QUINTÍN RACIONERO CARMONA.



Depósito Legal: M. 31058-1985.

ISBN 84-249-1004-4.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1985. — 5866.



ENÉADAS III-IV

NOTA INTRODUCTORIA

La versión de las *Enéadas* III-IV se basa, lo mismo que la relativa a la *Vida de Plotino* de Porfirio y a las *Enéadas* I-II, en el texto griego de la *editio minor* de Oxford de P. Henry y H.-R. Schwyzer (t. I, 1964; t. II, 1977). Al final de las respectivas introducciones a cada uno de los tratados, indico, a dos columnas, todos los casos en que me aparto de ese texto, y en las notas a la traducción consigno todos o casi todos los pasajes en que modifico la puntuación. De las novedades bibliográficas, la más importante desde nuestro punto de vista es la publicación del t. III de la *editio minor* de los mencionados autores (Oxford, 1982), al final del cual encontrará el lector una lista completa de *Addenda* a los tt. I-II: *Fontes addendi* (págs. 291-303) y, sobre todo, *Addenda et corrigenda ad textum et apparatum lectionum* (págs. 304-325). A este segundo índice habremos de referirnos constantemente en las notaciones textuales de cada tratado. También han aparecido dos nuevos volúmenes de la edición bilingüe de A. H. Armstrong *(Loeb Classical Library)* correspondientes a las *Enéadas* IV-V (1984) y la traducción al holandés de las *Enéadas* y de la *Vida de Plotino* por R. Ferwerda (Amsterdam, 1984). Otras novedades bibliográficas dignas de tenerse en cuenta son: *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard* (Cahiers de Fontenay, núms. 19-22), Fontenay-aux-Roses,

1981; Porphyre, *La Vie de Plotin,* t. I. Travaux préliminaires et index grec complet par L. Brisson, M.-O. Goulet-Cazé, R. Goulet et D. O' Brien; préface de J. Pépin, París, 1982; M. L. Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione,* Milán, 1982; H.-R. Schwyzer, *Ammonios Sakkas, der Lehrer Plotins,* Opladen, 1983.

COMPARACIÓN DEL ORDEN ENEÁDICO CON EL CRONOLÓGICO

En.	*Cron.*	*En.*	*Cron.*	*En.*	*Cron.*
I 1	53	II 1	40	III 1	3
I 2	19	II 2	14	III 2	47
I 3	20	II 3	52	III 3	48
I 4	46	II 4	12	III 4	15
I 5	36	II 5	25	III 5	50
I 6	1	II 6	17	III 6	26
I 7	54	II 7	37	III 7	45
I 8	51	II 8	35	III 8	30
I 9	16	II 9	33	III 9	13

En.	*Cron.*	*En.*	*Cron.*	*En.*	*Cron.*
IV 1	21	V 1	10	VI 1	42
IV 2	4	V 2	11	VI 2	43
IV 3	27	V 3	49	VI 3	44
IV 4	28	V 4	7	VI 4	22
IV 5	29	V 5	32	VI 5	23
IV 6	41	V 6	24	VI 6	34
IV 7	2	V 7	18	VI 7	38
IV 8	6	V 8	31	VI 8	39
IV 9	8	V 9	5	VI 9	9

COMPARACIÓN DEL ORDEN CRONOLÓGICO CON EL ENEÁDICO

Cron.	*En.*	*Cron.*	*En.*	*Cron.*	*En.*
1	I 6	19	I 2	37	II 7
2	IV 7	20	I 3	38	VI 7
3	III 1	21	IV 1	39	VI 8
4	IV 2	22	VI 4	40	II 1
5	V 9	23	VI 5	41	IV 6
6	IV 8	24	V 6	42	VI 1
7	V 4	25	II 5	43	VI 2
8	IV 9	26	III 6	44	VI 3
9	VI 9	27	IV 3	45	III 7
10	V 1	28	IV 4	46	I 4
11	V 2	29	IV 5	47	III 2
12	II 4	30	III 8	48	III 3
13	III 9	31	V 8	49	V 3
14	II 2	32	V 5	50	III 5
15	III 4	33	II 9	51	I 8
16	I 9	34	VI 6	52	II 3
17	II 6	35	II 8	53	I 1
18	V 7	36	I 5	54	I 7

ENÉADA III

He aquí el contenido de la *Enéada* tercera del filósofo Plotino:

III 1 (3) SOBRE LA FATALIDAD

INTRODUCCIÓN

En este tratado escolar y primerizo, el tercero cronológicamente (*Vida* 4, 26), el autor se enfrenta con el determinismo en sus diversas modalidades: el físico-mecánico de los atomistas y de Empédocles, el astrológico, tan en boga en su tiempo, y el psicofísico de los estoicos; y este último en dos versiones: el radical de Zenón y el mitigado de Crisipo, que intentaba conciliar la existencia de la fatalidad con la del albedrío. Además de los argumentos específicos que Plotino esgrime contra cada una de estas concepciones, la objeción que opone en común contra todas ellas es que, al desconocer la existencia del libre albedrío o al no explicarlo satisfactoriamente, anulan al hombre reduciéndolo a un autómata, un mero conglomerado de átomos, una marioneta de los astros o, en el mejor de los casos, un ser natural y animado pero irracional. Plotino, por su parte, admite la existencia de la fatalidad, la concatenación causal, la adivinación por los astros y, con las debidas reservas, el influjo astral. Pero se niega a identificar la fatalidad con el alma, que es un principio transcendente, no sólo la del cosmos, sino también la individual. En total, pues, tres causas que, tomadas conjuntamente, explican la totalidad de los eventos cósmicos: el Alma del cosmos como responsable de la providencia y coordinadora general, el alma individual como sede del libre albedrío, y la fatalidad concebida como la suma de todos los factores causales extrapsíquicos. En este tratado, sin embargo, la primera de estas tres causas, el Alma del cosmos, permanece en la penumbra, quedándose para tratados posteriores la exposición detallada de la actividad providente. El interés del autor en los tres últimos capítulos de III 1 se centra

en el estudio de la interacción entre el libre albedrío, que estrictamente reside en el alma superior, y la fatalidad, que propiamente es una causa extrínseca al alma, pero que puede extender su campo de acción al alma inferior a través de apetitos, tendencias y pasiones provocados por agentes externos [1].

SINOPSIS

I. Planteamiento (caps. 1-2)

1. Hipótesis posibles sobre la causación o no causación de las cosas, tanto de las que «devienen» como de las que «son» (1, 1-8).
2. Hipótesis verdadera. De las cosas eternas, una es incausada y las otras causadas. De las devenientes, todas son causadas. Los actos variables del alma humana prerrequieren, como móvil, el objeto de la voluntad o del apetito (1, 8-24).
3. Causas próximas y causas remotas. En las cosas devenientes, las causas próximas son obvias: la decisión, el arte, el acaso y la naturaleza. Pero el filósofo debe remontarse a las causas remotas (1, 24-2, 9).
4. Teorías sobre las causas remotas. Unos recurren a los átomos o a los elementos; otros, a un Alma única y omnipermeante, identificada con la fatalidad; otros, a los astros, y otros, a la concatenación causal. Otros, en cambio, postulan varios principios (2, 9-40).

II. Refutación de las diversas formas de determinismo (caps. 3-7).

1. Atomistas y Empédocles (cap. 3):
   a) Los átomos, aun suponiendo que existan, no explicarían ni el orden cósmico, ni la fatalidad, ni la adivinación, ni los movimientos anímicos ni los géneros de vida (3, 1-29).

[1] Hugo Grocio (Huig de Groot) incluyó la traducción latina de este tratado en su opúsculo *Philosophorum sententiae de fato et de eo quod in nostra est potestate* (págs. 393-396 del t. III de *Opera omnia theologica*, Amsterdam, 1679). Recientemente, III 1 ha sido objeto de una tesis doctoral que no ha llegado a mis manos: I. Hannemann-Haller, *Plotins Schrift III. 1 Über das Schicksal*, Basilea, ed. de la autora, 1977. Puede verse también el artículo de P. Henry, «Le problème de la libertè chez Plotin», *Revue Néo-Scolastique de Philosophie* 33 (1931), 50-79, 180-215, 318-339.

b) Los mismos argumentos y otros parecidos valen contra los elementos de Empédocles (3, 29-34).

2. Estoicismo de Zenón. Es un monismo radical que, por lo mismo, además de ser incompatible con la concatenación causal que introduce, anula al hombre como individuo (cap. 4).
3. La astrología. Al atribuir a los astros una causalidad omnímoda, anula al hombre, confunde presagios con influjos, desconoce la existencia de otros factores causales y empaña la santidad de los astros divinos (caps. 5-6).
4. Estoicismo de Crisipo. Pretende conciliar la concatenación causal con el albedrío, pero en vano: las causas antecedentes serán determinantes de las representaciones, y éstas, de las tendencias; el hombre quedará reducido al nivel de los seres irracionales y aun al de los inanimados (cap. 7).

III. Posición de Plotino (caps. 8-10).

1. Se requiere una causa adicional: el alma, no sólo la del cosmos, sino también el alma individual (8, 1-8).
2. Dos estados del alma: cuando está fuera del cuerpo, es totalmente libre; cuando está en el cuerpo, lo es menos, y el alma inferior menos que la superior (8, 9-20).
3. Dos clases de actos del alma: los no voluntarios, cuando el alma obra *compelida por circunstancias externas*; los voluntarios y libres, cuando obra por sí misma y tomando por guía a la razón (cap. 9).
4. En conclusión, hay dos clases de causas: el alma y la fatalidad, concebida ésta como causa externa; y dos clases de hombres: los virtuosos, que obran acciones nobles y libres, y los restantes, que, ocasionalmente, pueden obrar también acciones nobles sólo con que no se vean impedidos (cap. 10).

TEXTO

	Henry-Schwyzer	Nuestra Versión
1, 23	ἐκίνησεν· ἤ, εἰ μηδὲν	ἐκίνησεν· ἤ ⟨οὐδ' ἂν ὅλως ἐκινήθη⟩, εἰ μηδὲν transposui [2].

---

[2] *Emerita* 43 (1975), 180. Transposición basada en la regla de Brinkmann y aceptada por Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, pág. 312.

	HENRI-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
1, 24	[ἢ] οὐδ' ἂν ὅλως ἐκινήθη	[ἢ οὐδ' ἂν ὅλως ἐκινήθη] delevi.
4, 5	εἱμαρμένην	εἱμαρμένην ⟨εἶναι⟩ ORELLI[3].
4, 6	διοίκησιν	διήκουσαν KIRCHHOFF[4].
5, 50	ἡ ἐπὶ ἑκάστου σχέσις τῶν	ἡ ἑκάστου σχέσις ἐπὶ τῶν codices[5].
5, 56	ἅμα ζῷά τε	ἅμα ⟨γίνεσθαι⟩ ζῷά τε transposui[6].
5, 57	ἅμα γίνεσθαι	[ἅμα γίνεσθαι] delevi
6, 4-5	τοῖς γινομένοις	τοῖς γειναμένοις SLEEMAN[7].
10, 11-12	σπουδαίους πράττειν	σπουδαίους ⟨τὰ καλὰ⟩ πράττειν HENRY-SCHWYZER nunc[8]
10, 12	τὰ καλὰ πράττειν	[τὰ καλὰ πράττειν] HENRY-SCHWYZER nunc.

[3-4] Enmiendas aceptadas ahora por HENRY-SCHWYZER, *ibid.*, página 313.

[5] Cf. *Emerita* 43 (1975), 191. También HENRY-SCHWYZER (*ibid.*, página 313) adoptan ahora la lección de los códices.

[6] Transposición basada de nuevo en la regla de Brinkmann y aceptada por HENRY-SCHWYZER, *ibid.*, pág. 313.

[7] Enmienda aceptada ahora por HENRY-SCHWYZER, *ibid.*, pág. 313. Nótese que ya HUGO GROCIO (*supra*, n. 1) traducía «gignentibus».

[8] *Ibid.*, pág. 313. Transposición basada de nuevo en la regla de Brinkmann.

Las cosas que devienen y las que son [1], devienen todas las que devienen y son todas las que son o en virtud de alguna causa o ambas sin causa; o unas sin causa y otras con causa en ambas clases de cosas; o bien, todas las que devienen, devienen con causa y, de las que son, unas son con causa y otras sin causa [2] o ninguna con causa; o, a la inversa, las que son, todas con causa y, de las que devienen, unas con causa y otras sin causa o ninguna de ellas con causa.

Pues bien, en el caso de las cosas eternas, no es posible referir las Primeras a otras causas, puesto que son Primeras [3]. En cambio, todas aquellas que dependen de las Primeras deben recibir su Ser de aquéllas [4]; y si alguien trata de dar cuenta de la actividad de cada una de ellas, debe referirla a su Esencia respectiva, ya que su Ser se cifra en esto: en liberar una actividad

---

[1] Plotino parte del dualismo ontológico de Platón (*Introd. gen.*, secc. 13). Las cosas que «son» son las «eternas» de la línea 8, es decir, en el presente contexto, las tres Hipóstasis divinas.

[2] Ésta es la hipótesis verdadera: las cosas que «devienen», devienen con causa, y de las que «son», unas (la Inteligencia y el Alma) son con causa y otras (el Uno-Bien) sin causa. Sobre el plural «otras», cf. n. sig.

[3] Pese al plural, las «Primeras» se identifican con el Uno-Bien. El plural está influido por el modo como el autor reformula a veces el famoso pasaje de la *Carta II* (312 e) atribuida a Platón: II 9, 13, 3-4; V 1, 8, 1-4; VI 4, 11, 9; VI 5, 4, 20-21.

[4] Las cosas que dependen de las Primeras son las Formas del mundo inteligible, que reciben su Ser del Bien, como había dicho Platón (*República* 509 b).

específica[5]. Por otra parte, si se trata de las cosas que devienen o de aquellas que siempre son pero que no siempre ejercitan la misma actividad[6], hay que afirmar que todo ello[7] se origina en virtud de alguna causa y no hay que admitir lo no causado: no hay que dar cabida ni a «deflexiones» gratuitas[8], ni a un movimiento repentino de los cuerpos originado sin causa alguna antecedente ni a un ímpetu impulsivo del alma sin que nada la haya movido a realizar algo de lo que antes no realizaba. Si no, ya por eso mismo estaría sometida a una necesidad mayor: la de no ser de sí misma, sino moverse con tales movimientos, que serían involuntarios e incausados. Porque lo que la movió fue lo que es deseable o a la voluntad —y ello o extrínseco o intrínseco— o al apetito. De lo contrario, el alma ni siquiera se habría movido en absoluto, si no hubiera sido movida por algo deseable[9].

Ahora bien, al originarse todas las cosas en virtud de alguna causa, es fácil captar las causas próximas de cada una y referir ésta a aquéllas. Así, por ejemplo, la causa de ir a la plaza es la idea de que hay que ver a alguien o que hay que cobrar alguna deuda[10]. Y, en general, la causa de elegir tal o cual cosa o de inclinarse por tal o cual otra es la evidencia con que se le pre-

---

5 Cada Esencia inteligible está constituida por una intelección específica, con la cual se identifica: «Hombre e intelección de Hombre, intelección de Caballo y Caballo, intelección de Justicia y Justicia» (V 6, 6, 25-26).

6 Alusión a las almas humanas, que en sí mismas son eternas, pero algunas de cuyas actividades son cambiantes y sucesivas (IV 4, 15 y 17).

7 Todo ello, es decir, las cosas que devienen y las actividades cambiantes del alma humana.

8 Alusión a la famosa «desviación» mínima de los átomos en el sistema de Epicuro, llamada *parénklisis* en griego y *clinamen* en latín (USENER, *Epicurea*, fr. 280; LUCRECIO, *De la naturaleza* II 216-250).

9 Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 433 a 27-28.

10 Ejemplo adaptado del de la *Física* de ARISTÓTELES, 196 a 3-5.

sentó a cada uno la idea de realizar tal o cual acto. Y algunas cosas hay que referirlas a las artes: la causa de sanar es la medicina o el médico. Y la de enriquecerse, el hallazgo de un tesoro, o una donación recibida de alguien o el lucro obtenido por la laboriosidad o la pericia. La causa del hijo es el padre y, eventualmente, alguno de los factores, de procedencia diversa, que contribuya extrínsecamente a la procreación: por ejemplo, tal régimen alimenticio o —algo más remotamente— un semen muy fluido que sea favorable a la procreación o una mujer que sea idónea para el parto. Y, en general, la prole es referible a causas naturales [11].

Ahora bien, el detenerse tras haber llegado hasta 2
estas causas y negarse a seguir más arriba, es propio quizás del indolente y de quien no da oídos a los que se remontan hasta las causas primeras y transcendentes. En efecto, ¿por qué, al producirse unos mismos fenómenos, por ejemplo la aparición de la luna, uno roba y otro no? ¿Por qué, siendo similares los influjos provenientes del entorno, uno enferma y otro no? ¿Por qué de unos mismos negocios uno sale rico y otro pobre? Y la diversidad de comportamientos, caracteres y suertes nos obliga a dirigirnos hasta las causas remotas.

Y así es como proceden los filósofos sin detenerse jamás. Unos [12] postulan principios corporales, por ejemplo los átomos, con cuyos movimientos, colisiones y entrelazamientos mutuos producen cada cosa y hacen que

---

[11] Las causas enumeradas en esta sección (1, 24-36) son, pues, cuatro: la voluntad, el arte, el acaso y la naturaleza, de las cuales las tres últimas aparecen en PLATÓN (*Leyes* 888 *e*, 889 a) y en ARISTÓTELES (*Metafísica* 1070 a 6); para la primera, véanse el testimonio de CICERÓN sobre Aristóteles (*De la naturaleza de los dioses* II 44: «voluntate») y el comentario de TEMISTIO a la *Física* (ed. WALLIES, 35, 1-6).

[12] Los epicúreos, a los que alude a continuación, y Empédocles, a quien se refiere poco después (cf. n. sig.). Para la formación de los cuerpos como resultado de los «movimientos, colisiones y entrelazamientos mutuos» de los átomos, cf. LUCRECIO, II 95-113.

se comporte y se origine según sea el modo como se combinan y actúan y reaccionan dichos cuerpos, y que nuestras tendencias y disposiciones sean tales como las hacen los átomos. Con ello introducen en los seres esta forzosidad, o sea, la que proviene de los átomos. Y si alguien nos ofrece otros cuerpos como principios [13] y supone que todas las cosas provienen de ellos, somete los seres a la servidumbre de la forzosidad impuesta por dichos cuerpos.

Hay otros [14] que, yendo hasta el principio del universo, derivan de él todas las cosas, afirmando que es una causa que se difunde por todas las cosas y que ésa es la que no sólo mueve, sino también la que produce cada cosa particular. Y ésa es la que ellos conciben como fatalidad y como causa soberana, a la vez que ella misma es todas las cosas. Y no sólo todas aquellas otras cosas que se originan, sino también nuestros pensamientos provendrían de los movimientos de aquélla [15], análogamente a como las partes individuales de un animal son movidas no por sí mismas, sino por el principio rector que hay en cada uno de los animales [16].

Otros [17] dan por sentado que la rotación del universo abarca y produce todas las cosas con su movimiento y con las posiciones y configuraciones de los astros —tanto de los planetas como de las estrellas fijas— en sus relaciones mutuas; y, aduciendo como prueba la pre-

---

13 Estos «otros cuerpos» son los cuatro elementos de EMPÉDOCLES (fr. 6), como se ve comparando este pasaje con 3, 2 y con II 4, 7, 1.

14 Plotino parece referirse a Zenón, fundador del estoicismo, y tal vez también a Cleantes, como representantes de un monismo más radical que el de Crisipo, que es estudiado aparte (*infra*, n. 18).

15 Cf. *infra*, 4, 21-22: «tampoco somos nosotros mismos los que reflexionamos».

16 En la refutación de Zenón, Plotino recurre a otra analogía: la de la planta (4, 5-9).

17 Los astrólogos. Sobre la astrología antigua, véase la introducción a *II* 3.

dicción basada en los astros, pretenden que de ahí toman su origen todas y cada una de las cosas.

Asimismo, si alguno [18] hablara del «eslabonamiento» de unas causas con otras y de una «serie concatenada» de arriba abajo, de la incesante sucesión de antecedentes y consecuentes, de la referibilidad de éstos a aquéllos, porque por ellos se originaron y sin ellos no se hubieran originado, y de la supeditación de los consecuentes a sus antecedentes, es evidente que con ello estaría introduciendo la fatalidad por otro camino. Y si alguien dividiera también éstos en dos grupos, no faltaría a la verdad [19], pues hay unos que piensan que todas las cosas dependen de un solo principio, mientras que otros no piensan así. Pero de éstos ya hablaremos [20]. Ahora debemos enfrentarnos con los primeros; después, seguidamente, habrá que examinar las teorías de los demás.

3 Pues bien, el dejar todas las cosas a merced de unos cuerpos —sea a merced de los átomos, sea a merced de los llamados «elementos»— y el generar mediante el movimiento desordenado que de ellos dimana el orden, la razón y el Alma rectora, es absurdo e imposible en ambas hipótesis; pero más imposible, si cabe decirlo, es la génesis a partir de los átomos, y son muchos los argumentos verdaderos que han sido aducidos acerca de éstos. Pero, en fin, aunque se diera por supuesta

---

[18] Crisipo, como parece deducirse de la comparación de esta sección (2, 30-36) con el cap. 7, en que se rebate esta teoría. Para las expresiones «eslabonamiento» *(epiplokḗ)* y «serie concatenada» *(heirmós)*, cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núms. 917-918, 920, 962, 1000.

[19] Estos dos grupos parecen ser, de un lado, todos los deterministas incluido Crisipo, pues Plotino piensa que, en la teoría de éste, el albedrío no es más que un nombre (7, 15), y, de otro, los platónicos, que, aunque admiten la existencia de la fatalidad, introducen otro principio *distinto de ella:* el alma (cf. *infra*, n. 51).

[20] Caps. 8-10.

la existencia de tales principios [21], ni aun así se seguiría necesariamente la existencia ni de una forzosidad universal ni de una fatalidad de otro tipo. Porque supongamos, para empezar, que los átomos existen. Por consiguiente, esos átomos se moverán, uno hacia abajo —concedamos que hay un «abajo» [22]—, otro oblicuamente por donde dé la casualidad y otros en otras direcciones [23]. Así pues, no habrá nada ordenado precisamente porque no hay orden; pero, por otra parte, este universo, cuando ya ha acabado de originarse, está completamente ordenado. El resultado es que no puede haber predicción alguna ni rastro alguno de mántica de ninguna clase, ni la que se basa en el arte —¿cómo puede un arte ejercitarse en lo desordenado?— ni la que resulta de la posesión divina y de la inspiración, ya que, aun en este caso, el futuro tiene que estar determinado. Además, los cuerpos sí se verán forzosamente afectados por los golpes que les inflijan los átomos; pero ¿a qué movimientos de los átomos atribuirá uno las operaciones y las afecciones del alma? [24]. ¿En virtud de qué clase de golpe ha de seguirse que, porque el alma se mueva hacia abajo o porque choque dondequiera que sea, se vea envuelta en tales o cuales razonamientos, o en tales o cuales tendencias, o, simplemente, envuelta en razonamientos, o en tendencias o en movimientos forzosos o envuelta en ellos de cualquier modo? ¿Y cuan-

[21] De hecho, Plotino niega la existencia de los átomos (II 4, 7, 21).

[22] Plotino insinúa que, propiamente, en un espacio infinito como el que postulaban los atomistas, no cabe hablar de «arriba» y «abajo» (cf. Aristóteles, *Física* 205 b 30, 215 a 8). Epicuro trata de responder a esta objeción en su *Carta a Heródoto* (Diógenes Laercio, X 60).

[23] Se alude aquí a las tres clases de movimientos de los átomos: hacia abajo, oblicuamente y en otras direcciones, como resultado, respectivamente, de la *gravitas*, del *clinamen* y del *ictus*. (Cf. Lucrecio, II 62-250.)

[24] Epicuro llega al extremo de recurrir al *clinamen* para explicar el libre albedrío (Lucrecio, II 251-293; Cicerón, *De fato* 22-23).

do el alma se opone de hecho a las afecciones del cuerpo? [25]. Por otra parte, ¿en virtud de qué clase de movimientos de los átomos un individuo ha de verse compelido a ser geómetra, otro ha de tener que estudiar aritmética o astronomía y otro ha de tener que ser filósofo? Porque, en general, nuestra función específica y nuestra animalidad perecerá si nos vemos arrastrados por donde nos lleven los cuerpos empujándonos como a cuerpos inanimados.

Los mismos argumentos son válidos contra aquellos que identifican las causas de todas las cosas con otros cuerpos [26]. Además, hay otro argumento: que esos cuerpos pueden, eso sí, calentarnos y enfriarnos y destruir, en fin, nuestras partes más débiles; pero ninguna de cuantas operaciones realiza el alma puede tener su origen en esos cuerpos; esas operaciones deben provenir de otro principio.

Entonces, ¿será verdad que es una sola Alma la que, 4
difundiéndose por el universo, lleva a cabo todas las cosas mientras que cada ser particular se limita a moverse en calidad de parte por donde lo conduce el todo? [27]. ¿Será verdad que, puesto que las causas se suceden concatenadamente a partir del Alma, ese eslabonamiento sucesivo y continuo de las causas constituye necesariamente una fatalidad, como si uno dijera que, puesto que la planta toma su principio de la raíz, esa cadena de acciones y reacciones que, partiendo de la raíz, se propaga a todas las partes de la planta conectándolas entre sí constituye un régimen unitario y una especie de fatalidad de la planta?

---

[25] Tema del *Fedón* platónico (94 c 1).

[26] Es decir, con los elementos (*supra*, n. 13).

[27] Éste es uno de los puntos de fricción entre el estoicismo y Plotino: éste se niega a admitir que los seres racionales integrantes del cosmos sean meras partes del mismo (*Introd. gen.*, secc. 63, 3).

Pero, en primer lugar, la perentoriedad de esa forzosidad y de semejante fatalidad destruye eso mismo: la fatalidad, o sea, la «serie concatenada» y el «eslabonamiento» de las causas [28]. Porque del mismo modo que en las partes del hombre, cuando se mueven en virtud del principio rector, no sería razonable decir que se mueven en virtud de una fatalidad —porque quien ha impartido el movimiento no es distinto de quien lo recibió y se ha valido del impulso recibido de aquél, sino que quien lo recibió [29] es, primariamente, el mismo que quien movió la pierna—, así, del mismo modo, si es verdad que también en el universo debe ser uno solo el sujeto de toda acción y de toda pasión y no uno surgido de otro en virtud de causas siempre susceptibles de ser referidas a otro, entonces no es verdad que todas las cosas se originen en virtud de una serie de causas. No, sino que todas las cosas serán una sola, con lo que ni nosotros somos nosotros ni hay una actividad propia nuestra; tampoco somos nosotros mismos los que reflexionamos, sino que nuestras deliberaciones serán reflexiones de otros; y tampoco somos nosotros los que obramos, como tampoco son nuestros pies los que dan patadas, sino que somos nosotros los que damos patadas mediante partes de nosotros. Sin embargo, cada uno debe ser cada uno y debe haber acciones y pensamientos nuestros; y las acciones nobles o innobles de cada uno deben provenir del individuo mismo; y no hay que adjudicárselas al universo, no al menos la realización de acciones innobles.

---

[28] *Supra*, n. 18.

[29] Traduzco *ekeîno* por «quien lo recibió» para mayor claridad. En griego, *ekeînos* no se refiere siempre al primero de los dos mencionados; a veces se refiere al segundo (LIDDELL-SCOTT-JONES, *A Greek-English Lexicon*, s.v.: «the latter»), como sucede en este caso; cf. también III 8, 2, 17; 8, 12; IV 3, 18, 22, y véase la n. 29 a la introd. a III 2-3. En nuestro caso, Plotino quiere decir que el dador primario y receptor primario del movimiento son el mismo: el hombre.

Pero tal vez no es así como se lleva a cabo cada cosa, sino que es la rotación celeste la que gobierna todas las cosas y la que, a una con el movimiento de los astros, dispone cada cosa de acuerdo con la posición relativa de aquéllos en sus aspectos, ortos, ocasos y conjunciones[30]. Es un hecho al menos que hay quienes, mediante la adivinación por los astros, hacen predicciones tanto acerca de las cosas que van a suceder en el universo como acerca de cada individuo, cuál va a ser la suerte de cada cual y, sobre todo, cuál va a ser su modo de pensar. Arguyen que a la vista está que los otros animales y las plantas crecen y decrecen por influjo de la simpatía de los astros[31] y son afectados por los restantes efectos causados por éstos. Añaden que las regiones que hay sobre la tierra difieren entre sí según su posición con respecto al universo y principalmente con respecto al sol, y que, en fin, no son sólo los otros seres —plantas y animales— los que guardan correspondencia con las regiones, sino que también la guardan el aspecto físico de los hombres, su tamaño y color, sus enfados y apetitos y sus ocupaciones y caracteres. La conclusión es que la rotación del universo es dueña y señora de todas las cosas.

En contra de tales afirmaciones, lo primero que hay que responder es lo siguiente: que el que afirma esto está adjudicando a los astros —él también, de otro modo— lo que es nuestro, las voliciones y las afecciones, los vicios y las tendencias, y que, al no concedernos nada a nosotros, nos deja reducidos a ser piedras movidas, y no hombres que tienen una tarea que realizar por sí mismos y por su propia naturaleza. Ahora

---

[30] Para el sentido de «aspectos», «ortos» y «ocasos», véase II 3, nn. 4 y 6. Las «conjunciones» *(parabolaí)*, mencionadas por PLATÓN en el *Timeo* (40 c 4), son explicadas por PROCLO (*In Timaeum* III 146, 7-9, DIEHL) como los «ortos y ocasos simultáneos» de los astros.

[31] Sobre todo, por el influjo del sol (II 3, nn. 58 y 67).

bien, es menester que, por una parte, se nos conceda a nosotros lo que es nuestro y que, por otra, a ciertas cosas que son ya nuestras y propias de nosotros se les añadan algunas provenientes del universo. Y así, distinguiendo cuáles son las cosas que nosotros obramos y cuáles aquéllas que padecemos por fuerza [32], no hay que atribuir todas a los astros. Además, es verdad que hay cosas que tienen que venirnos de las regiones y de la diversidad del entorno, por ejemplo el calor y la frialdad temperamentales; pero también hay otras que deben venirnos de nuestros progenitores. Es un hecho al menos que de ordinario nos parecemos a nuestros padres en el aspecto físico y en algunas de las pasiones irracionales del alma [33]. Y aunque es verdad que también hay quienes se parecen físicamente por influjo de las regiones, no obstante, al menos en carácter y en el modo de pensar, se aprecia en ellos una grandísima diferencia. Es que esas cualidades provienen de un principio distinto [34]. Además, también aquí [35] sería apropiado mencionar la resistencia que oponemos a nuestro temperamento y a nuestros apetitos. Pero si, porque ellos [36] anuncian los sucesos que atañen a los individuos, fijándose en la posición de los astros, toman esto como prueba de que dichos sucesos son causados por los astros, entonces también las aves y todos los seres que los adivinos observan cuando hacen predicciones

---

[32] Anticipo del tema de los caps. 8-10.

[33] Cleantes había expresado la misma idea de la forma más radical (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, núm. 518). Plotino limita el factor hereditario al parecido físico y a «algunas de las pasiones irracionales del alma».

[34] Es decir, del alma como principio del libre albedrío y del carácter moral.

[35] Es decir, también a propósito de los astrólogos, lo mismo que a propósito de Epicuro (*supra*, 3, 23-24 y n. 25).

[36-37] Los astrólogos.

serán causantes, por la misma razón, de los sucesos que presagian.

Más aún, es posible someter esto a un examen más riguroso partiendo de las consideraciones siguientes. Ellos [37] dicen que las cosas que uno podría predecir fijándose en la posición que tenían los astros en el momento del nacimiento de cada cual, tienen su origen en éstos, que no sólo las presagian, sino que además las causan. Entonces, cuando pronostican el noble linaje de hijos nacidos de padres y madres ilustres, ¿cómo puede decirse que se deba al influjo de los astros eso que preexiste en los progenitores antes de que se produzca esa posición astral en la que ellos fundan sus predicciones? Es más, por el horóscopo de los hijos anuncian la suerte de los padres, y por el de los padres anuncian —refiriéndose a quienes no han nacido todavía— cuáles van a ser las disposiciones de los hijos y cuál la suerte que van a encontrar; y por el horóscopo de hermanos, anuncian muertes de hermanos, y por el de las mujeres, la suerte de sus maridos, y, viceversa, por el de los maridos, la de sus mujeres. Entonces, ¿cómo es posible que la posición de cada cual en los astros [38] sea la causa de cosas que ya por el horóscopo de los padres se anuncia que van a ser así? Porque o aquella situación anterior es la causa determinante o, si aquélla no es determinante, tampoco lo será ésta [39]. Más aún, el parecido físico de los hijos con sus padres denota que tanto la hermosura como la fealdad nos vienen de familia, y no del movimiento de los astros. Además, es razonable suponer que por el mismo tiempo y aun al mismo tiempo en que nacen animales de todas clases, nacen

---

[38] Para el sentido, cf. el art. de *Emerita* citado en la n. 5 de la introducción.

[39] Es decir, «si aquélla (la de los padres) no es determinante, tampoco lo será ésta (la de los hijos)».

también hombres; y a todos ellos debiera caberles la misma suerte, puesto que les corresponde la misma posición astral. Entonces, ¿cómo explicar que, al mismo tiempo en que nacen hombres, nazcan también los otros animales por intervención de las figuras astrales?

6 No, sino que cada uno nace según su respectiva naturaleza: caballo, porque nace de un caballo; hombre, porque de un hombre, y tal hombre, porque de tal hombre [40]. Quede sentado, por otra parte, cómo coopera la rotación del universo: cediendo la parte principal a los progenitores [41]; y cómo cooperan los planetas a la formación del cuerpo: con una cuantiosa aportación somática de calores y frialdades y de los temperamentos somáticos correspondientes. Entonces, ¿cómo pueden depararnos los caracteres, las ocupaciones y, principalmente, todo aquello que no parece depender del temperamento somático, por ejemplo quién va a ser gramático o geómetra o un experto jugador de dados, y quién inventor de estas cosas? Y la maldad de carácter, ¿cómo puede venirnos dada por quienes son dioses? Y, en general, ¿cómo pueden venirnos dados por ellos todos los males que se dice que nos deparan cuando están malhumorados [42] porque se ponen y porque se mueven por debajo de la tierra, como si, cuando se ponen con relación a nosotros, pasaran por un trance extraordinario y no estuvieran siempre moviéndose por la esfera celeste y manteniendo la misma posición con relación a la tierra? Tampoco hay que decir que un dios se vuelva mejor o peor por haber visto a otro dios ora según una posición, ora según otra, de modo que, si se sienten a gusto, nos hagan bien, y mal, si al contrario. Digamos más bien que esos seres se mueven en pro de la preser-

---

[40] Cf. II 3, 12, 4-5, y Aristóteles, *Metafísica* 1049 b 25-26.

[41] Los astros son meros cooperadores (II 3, 12, 1-6).

[42] Para todo este pasaje, véanse lo seis primeros caps. de II 3.

vación del universo y que nos prestan además otro servicio: el de que, mirándolos como si fueran letras, los que entiendan la tal escritura [43] puedan leer el futuro en las figuras astrales, rastreando su significado por el método de la analogía [44], del mismo modo que si uno dijera que, puesto que el ave vuela excelsa, augura ciertas acciones excelsas.

Queda por examinar el principio [45] que eslabona y 7
concatena, por así decirlo, todas las cosas unas con otras y confiere a cada una su modo de ser, un principio que se supone que es uno solo y a partir del cual se llevan a cabo todas las cosas en virtud de unas razones seminales [46]. Pues bien, aunque esta teoría pretende otorgarnos a nosotros, aun como individuos, algún resquicio para hacer algo por nuestra cuenta [47], no obstante es afín a aquella [48] que sostiene que todo estado y to-

---

[43] La idea de que los astros son como letras aparece también en II 3, 7, 4-5 y en III 3, 6, 18-19.

[44] Para la analogía como base de las predicciones, cf. III 3, 6, 22-38.

[45] En este capítulo se rebate la ya reseñada teoría de Crisipo (*supra*, 2, 30-36 y n. 18). Plotino comienza aludiendo a la famosa definición crisipiana de «fatalidad», que AULO-GELIO (*Noches Áticas* VII 2, 3) nos ha transmitido textualmente en el original griego: «un conjunto ordenado, establecido por la naturaleza, de la totalidad de los eventos, que se suceden consecutivamente unos a otros y se desarrollan desde la eternidad, siendo intransgredible este tal eslabonamiento».

[46] Según los estoicos, Dios es «la razón seminal del cosmos» (DIÓGENES LAERCIO, VII 136), y «en él se contienen todas las razones seminales según las cuales se origina cada cosa de conformidad con la fatalidad» (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 1027). ORÍGENES (*Contra Celso* IV 48) atribuye esta teoría a Crisipo. Plotino la critica de nuevo en IV 4, 39, 5-11.

[47] De modo parecido, Cicerón atribuye a Crisipo el intento laborioso de conciliar la fatalidad con el libre albedrío: «et fato omnia fieri et esse aliquid in nobis» (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 977), lo que confirma de nuevo que el autor criticado en este capítulo no es otro que Crisipo (cf. también *infra*, n. 49).

[48] Es decir, afín a la de Zenón, reseñada en 2, 17-25, y criticada en el cap. 4.

do movimiento, tanto el nuestro como cualquier otro, proviene del Alma universal. Comporta, pues, una forzosidad universal y absoluta, y, tomadas en cuenta todas las causas, es imposible que no se produzca cada cosa particular. Efectivamente, ya no habrá nada que lo impida o que haga que se produzca de otro modo si todas las causas están comprendidas en la fatalidad. Y como son tales que están propulsadas por un solo principio, no nos dejarán otra alternativa que la de movernos por donde aquéllas nos empujen. Porque nuestras representaciones mentales surgirán en virtud de las causas antecedentes, y nuestras tendencias se ajustarán a dichas representaciones; y así, el albedrío no será más que un nombre[49]. Pues porque seamos nosotros los que tengamos la tendencia, no por eso habrá más albedrío, puesto que la tendencia se genera en virtud de aquellas causas. Nuestra parte será similar a la de los demás animales, a la de los niños, que proceden por tendencias ciegas, y a la de los locos, pues también los locos tienen tendencias; y, ¡por Zeus!, hasta el fuego las tiene[50]; las tienen todas las cosas que, estando sujetas a su propia constitución, se mueven a impulsos de ésta. También los demás se dan cuenta, todos ellos, de esto y no lo cuestionan; pero, en su búsqueda de ulteriores causas de esta tendencia, no se detienen en ella como si fuera un principio[51].

8 —Entonces, ¿qué otra causa hay, además de éstas, que, añadida a éstas, no deje nada sin causa, que preserve la consecución causal y el orden, que nos permita

[49] Hay un parecido innegable entre el tratamiento de esta teoría por Plotino y el tratamiento de la teoría de Crisipo por CICERÓN, en *De fato* 39-44, lo cual confirma lo dicho en la n. 47, que Plotino está pensando en Crisipo.

[50] Cf. VI 8, 2, 24-25.

[51] Con esto, Plotino pone fin a la discusión de los autores del primer grupo (*supra*, 2, 36-38 y n. 19).

a nosotros ser algo y que no suprima ni las predicciones ni las adivinaciones?

—El alma, que es un principio distinto [52]. Sí, ésa es la que hay que introducir en el reino de los seres, no sólo el Alma del universo, sino también, junto con ella, el alma de cada individuo, como principio no pequeño que es [53]. Y así es como hay que entrelazar todas las cosas. Es que el alma no ha nacido de semillas, también ella, como las demás cosas, sino que es una causa protoperativa [54]. Ahora bien, mientras está sin cuerpo, es dueñísima de sí misma, es libre y está fuera de la causalidad cósmica. En cambio, una vez metida en el cuerpo, como quien forma parte de un orden junto con otras cosas, ya no sigue siendo señora omnímoda. Las cosas del entorno del alma, que son todas aquellas en medio de las cuales ha caído con su venida, son dirigidas en su mayoría por el azar. Así que hay cosas que el alma realiza por culpa del entorno. Pero hay otras a las que ella misma domina, y a ésas las conduce por donde quiere. El alma mejor domina sobre más cosas; la inferior, en cambio, sobre menos [55]. Porque el alma que cede en algo al temperamento somático se ve forzada a apetecer o a irritarse según que esté o abatida por la pobreza, o ufanada por la riqueza o se torne tiránica por el poder. La otra, en cambio, la que es buena por naturaleza, en esas mismas circunstancias opone resistencia y las modifica más que es modificada por ellas, de suerte que a algunas las altera y a otras se rinde siempre que ello no conlleve maldad.

[52] Es decir, distinto de la fatalidad. Con ello, nuestro autor se desmarca del estoicismo.

[53] Por ser autónoma, y no mera parte del cosmos (*supra*, n. 27).

[54] En griego *prōtourgós*, palabra platónica (*Leyes* 897 a 4). En el *Fedro* (245 c-d) se llama al alma «fuente y principio de movimiento», por ser autocinética.

[55] El alma «mejor», contrastada aquí con la inferior, es el alma pura, que toma por guía a la razón (9, 9-14).

9 Pues bien, son forzosas todas esas cosas que se originan como mezclas de la decisión con el azar[56]. Porque ¿qué otro factor puede darse además de éstos? Pero, tomadas en cuenta todas las causas, todas las cosas suceden inexorablemente. Y aun cuando haya alguna aportación de la rotación celeste, ésa se incluye en las causas extrínsecas. Así pues, siempre que el alma, modificada por los factores externos, obrare algo o tendiere a algo llevada de una especie de movimiento ciego, tal acción y tal disposición no debe ser calificada de voluntaria[57]. Dígase lo mismo cuando, haciéndose peor ella misma por propia cuenta[58], se dejare llevar de aquellas tendencias que ni son siempre rectas ni poseen el mando. En cambio, cuando tendiere a algo poniéndose bajo el mando de su propia razón pura e impasible, hay que decir que ésta es la única tendencia que está a nuestro arbitrio y es voluntaria y que ésa es nuestra obra, la que no nos vino de fuera, sino de dentro, de un alma pura, de un principio que es nuestro guía y señor principal y que no sufre error por ignorancia o derrota por la violencia de los apetitos que, asaltándonos, nos conducen y arrastran y ya no permiten que haya acciones puestas por nosotros, sino sólo afecciones pasivas.

10 En conclusión, nuestra doctrina declara que todas las cosas son presagiadas y que todas suceden con causa, pero que hay dos clases de causas, a saber, unas

---

[56] Contrástese esta definición con el tratamiento de las «acciones mixtas» en la *Ética Nicomáquea* de ARISTÓTELES (III 1); según el estagirita, las «acciones mixtas» son *de hecho* voluntarias, aunque *en abstracto* puedan ser calificadas de involuntarias.

[57] Por razón de que el sujeto obra entonces sometido a factores extrínsecos. Pero cf. n. sig.

[58] En definitiva, pues, Plotino concede que es *el alma misma y por propia cuenta* la que se hace peor. Es decir, ella misma es responsable.

cosas son causadas por el alma y otras por otras causas, por las del entorno; que, cuando las almas realizan las acciones que realizan, si las hacen en conformidad con la recta razón, las realizan por propia iniciativa, siempre que las realicen, pero que, en lo demás, realizan sus propias acciones no sin obstáculos, y son más pasivas que activas; que, en consecuencia, las causas de que no procedan con sensatez son distintas de ellas y que tal vez sea acertado decir que tales acciones las realizan en virtud de la fatalidad, al menos según aquellos que opinan que la fatalidad es una causa extrínseca [59]; que las acciones más eximias, en cambio, las realizamos por propia iniciativa, pues tal es nuestra naturaleza siempre que estamos solos, y que son precisamente los virtuosos los que realizan las acciones nobles y las realizan a su arbitrio, mientras que los demás [60], en la medida en que obtengan un respiro y se les permita, realizan las acciones nobles no porque, al obrar sensatamente, hayan recibido de fuera la sensatez, sino porque, simplemente, no se vieron impedidos.

---

[59] En contra de la identificación estoica de la fatalidad con el Alma del cosmos.

[60] Compárese esta división bipartita (los virtuosos y los demás) con la tripartita (buenos, medianos y malos) de II 9, 9, 1-12; III 2, 8, 10-11; IV 3, 15, 10-23.

III 2-3 (47-48) SOBRE LA PROVIDENCIA, LIBROS I-II

INTRODUCCIÓN

Ya hemos señalado en la introducción a III 1 que, de los tres factores que concurrían allá como concausas de las cosas y eventos del cosmos —el Alma del universo, el alma individual y la fatalidad—, el primero de ellos quedaba muy en la penumbra en ese tratado primerizo. En cambio, todo el interés de este magno tratado *Sobre la providencia,* dividido, y mal dividido [1], en dos libros en la edición porfiriana, se centra precisamente en la actividad providente del Alma del cosmos y en su relación con las otras dos concausas. Vista como propiedad inmanente al cosmos, la providencia consiste en la conformidad de aquél con la Inteligencia [2], para lo cual es preciso, primero, que todas y cada una de las cosas del mundo estén bien dispuestas, y, segundo, que el conjunto de todas ellas esté perfectamente coordinado. Por eso, considerada en sentido estricto como actividad del Alma, la providencia comprende dos grandes operaciones: una de «diordinación» *(diátaxis)* de todas las cosas consideradas individualmente, y otra de «coordinación» *(sýntaxis)* del conjunto de todas ellas incluidas las no causadas directamente por la providencia, sino por las otras dos concausas. Ahora bien, aunque ambas operaciones aparecen descritas entrecruzadamente a lo largo de III 2-3, no es menos cierto que, si nos guiamos por los puntos tratados y aun por el vocabulario em-

---

[1] Para convencerse de ello, basta echar una ojeada a la sinopsis: III 2 concluye con una objeción cuya respuesta se halla en los primeros caps. de III 3.

[2] Cf. III 2, 1, 21-22: «para el universo, la providencia consiste en que el cosmos esté en conformidad con la Inteligencia».

pleado, el tema dominante de III 2, 4-14 (tras la introducción de los tres primeros capítulos) es el de la «diordinación», y el tema dominante en III 2, 15-18 y III 3 es el de la «coordinación». Por eso, puestos a dividir el tratado en dos libros, el segundo debiera haber comenzado en III 2, 15, 1, que es precisamente el punto de transición del tema de la «buena disposición» de las cosas consideradas individualmente al de su «entrelazamiento» *(symplokḗ)* [3]. Tanto la «diordinación» como la «coordinación» son operaciones del Alma concebida como *Logos* en sus dos niveles: el superior y el inferior [4]. Por eso, Plotino distingue correspondientemente en la «providencia total» dos niveles, uno superior y otro inferior, constituidos por sendos *Logoi* [5]. Es importante caer en la cuenta de que el *Logos* cuya génesis y naturaleza se describe detalladamente en III 2, 16, no es más que el *Logos* del Alma inferior, o sea, el componente inferior de la providencia total y no el *Logos* total ni el constitutivo de la providencia total [6], ya que tanto la «diordinación» como la «coordinación» presuponen una sabiduría maravillosa y una presciencia que no se dan en el Alma inferior, pero sí en la superior [7]. La prominencia que se da al Logos del Alma inferior en III 2-3 se debe precisamente, aunque parezca paradójico, a que es inferior. Aclaremos este punto: Plotino aplica a la constitución de los grados de realidad inferiores al Uno-Bien una concepción cuasihilomórfica inspirada en Aristóteles [8]. La Inteligencia autosubsistente consta de Materia y Forma inteligibles [9]. El Alma superior consta de una mate-

---

[3] «Así son, pues, las cosas consideradas individualmente en sí mismas. Pero el entrelazamiento de estas cosas...».

[4] *Introd. gen.*, seccs. 41-43 y 58.

[5] III 3, 4, 9-13. Para el texto y la interpretación de este pasaje, cf. *infra*, n. 29, y la *Introd. gen.*, secc. 63, 2.

[6] Para la interpretación de este pasaje difícil (III 2, 16, 10-17), véase la traducción con las nn. 75-79.

[7] Como se expone detalladamente en IV 4, 10-13. A la «sabiduría maravillosa» de la providencia se alude expresamente en III 2, 13, 17; para su «presciencia», cf., sobre todo, III 3, 2 (comparación con el general de un ejército).

[8] Digo «cuasihilomórfica» porque, por una parte, la Inteligencia y el Alma no son, naturalmente, compuestos físicos, sino metafísicos (cf. II 4, nn. 10-11), y, por otra, el mundo sensible es un compuesto pseudohilomórfico (*Introd. gen.*, secc. 52).

[9] II 4, 2-5.

ria psíquica y del Logos primario como principio formal [10]. A su vez, el Alma inferior está constituida por la vida a modo de materia y por un Logos de segundo orden a modo de forma [11]. Finalmente, el mundo sensible es un compuesto *sui generis* de materia como sustrato y de la suma de los *Logoi* de tercer orden como forma [12]. El principio imperante en la concepción de esta gradación escalonada, a la vez que cuasihilomórfica, es el de la degradación progresiva de la realidad [13], un principio en el que Plotino insiste en el presente tratado [14]. De ahí la prominencia del Logos del Alma inferior en III 2-3, porque, precisamente por ser inferior, es la causa próxima, a la vez que justificativa, del cosmos como compuesto multiforme e integrado por elementos dispares y aun contrarios. El análisis precedente nos sirve, además, para precisar la relación existente entre el Alma, la providencia y el *Logos:* el Logos superior o inferior es el principio formal constitutivo respectivamente del Alma superior o inferior. Es el acto del Alma perfecta en acto; es para el Alma en acto lo que la Forma es para la Inteligencia autosubsistente en acto. Según eso, cabe decir que en cierto modo el *Logos* es distinto del Alma y está en el Alma; pero precisamente porque el *Logos* es el principio formal del Alma, también cabe decir que el Alma es su *Logos* o que el *Logos* es Alma. Los dos puntos de vista son igualmente legítimos [15]. Por otra parte, la providencia es la actividad del Alma en acto orientada al cosmos; por eso, la providencia se identifica con el *Logos* del Alma; y por eso, también, la providencia total, al igual que el Alma total y el Logos total, existe a dos niveles, uno superior y otro inferior. Finalmente, como la Inteligencia no es *Logos*, pero sí es el principio del *Logos* [16], tampoco es, estrictamente hablando, providencia, pero sí es el principio de la providencia [17]. Cronológicamente, el tratado *Sobre la providencia* perte-

---

[10] *Introd. gen.*, seccs. 39 y 41.

[11] *Ibid.*, secc. 43, y cf. n. 79 de la traducción de III 2.

[12] *Ibid.*, seccs. 52 y 56.

[13] *Ibid.*, secc. 16, 4.

[14] Sobre todo, en III 3, 3, 20-37.

[15] Que el Logos mismo del Alma inferior es un Alma está implícito en III 3, 3, 20-21. Más frecuente es decir que el Alma es un Logos (III 8, 6, 10; V 1, 7, 42; VI 2, 5, 12). La Naturaleza misma (= Alma inferior) es un Logos contemplativo (III 8, 3, 19).

[16] V 8, 3, 8-9: la Inteligencia no es un Logos, sino hacedora e implantadora del Logos primario en el Alma; cf. VI 7, 17, 41-42.

[17] *Introd. gen.*, secc. 63, 2.

nece al tercer período *(Vida* 6, 7-10) y va inmediatamente a continuación de I 4, *Sobre la felicidad*, con el que presenta no pocas afinidades. Plotino se inspira, ante todo, en el *Timeo* y en las *Leyes* de Platón y, en buena medida también, en los estoicos [18]. Los adversarios que tiene presentes son los epicúreos y los gnósticos y también los estoicos en cuanto éstos identificaban la providencia con la fatalidad.

SINOPSIS

I. INTRODUCCIÓN: TEMA Y PRESUPUESTOS (III 2, 1-3).

1. Tema: dando por supuesta la existencia de la providencia, estudiemos su modo de ser y de obrar, y, prescindiendo de la providencia particular, examinemos las consecuencias que se siguen de la admisión de la existencia de la providencia universal (1, 1-15).
2. Presupuestos sobre la génesis y naturaleza del cosmos (1, 15-3, 41):
   a) El cosmos sensible es eterno; luego no es resultado de un cálculo de Dios (1, 15-26).
   b) Aunque su modelo inteligible es un Todo unitario y concorde, el cosmos sensible está fraccionado en una multiplicidad de partes no bien avenidas (1, 26-2, 7).
   c) El cosmos sensible es una mezcla de Razón y de materia, porque es resultado de la creatividad connatural de la Inteligencia, que lo originó enviando una Razón a la materia (2, 8-42).
   d) Aun así, no hay motivo de reproche ni contra el cosmos ni contra el Hacedor del cosmos (cap. 3).

II. LA «DIORDINACIÓN» DE CADA COSA PARTICULAR (III 2, 4-14).

1. Explicación de ciertas anomalías aparentes: destrucciones mutuas, injusticias, infelicidad, penurias, enfermedades y otros males (caps. 4-5).
2. El problema de las suertes inmerecidas (caps. 6-14):
   a) Exposición del problema (cap. 6).

[18] Las fuentes de III 2-3 irán apareciendo a lo largo de las notas.

b) *Solución* (*caps.* 7-14):

1) En los seres mixtos no hay que buscar una perfección absoluta; basta una perfección relativa (7, 1-12).
2) La responsabilidad de los actos malos es del hombre (7, 12-28).
3) Las suertes inmerecidas no prueban ni que la providencia no se extienda hasta la tierra ni que domine (7, 29-43).
4) El hombre ocupa una posición intermedia en el universo (8, 1-11).
5) El fracaso de los mediocres se debe a su propia desidia (8, 11-52).
6) El hombre no queda anulado ni por la providencia ni por ninguna otra causa (caps. 9-10).
7) Es la Razón misma la que hizo desiguales a las cosas (cap. 11) y la que las reparte según su rango (cap. 12) aplicándoles la ley del talión (13, 1-15) y la más estricta justicia distributiva (13, 16-33).
8) La ordenación del cosmos, sin haber sido planificada, es más perfecta que si lo hubiera sido: el cosmos consta de partes desiguales, pero el conjunto es como una estatua grandiosa (cap. 14).

III. La «coordinación» del conjunto (III 2, 15-18 + III 3, 1-7).

1. Objeción primera: la guerra sin cuartel de unos animales contra otros y de unos hombres contra otros desmiente esa supuesta coordinación (15, 1-17).
   — Respuesta: los devoramientos mutuos son intercambios necesarios o cambios de disfraces; los ataques mutuos son juegos: como danzas guerreras o representaciones teatrales *que no afectan al hombre interior* (15, 17-62).
2. Ojeción segunda: ya no habrá pecado (16, 1-10).
   — Respuesta: génesis, naturaleza y efectos de la Razón del cosmos (16, 10-17, 11):
   a) Génesis: no es ni una Inteligencia autosubsistente ni la Razón del Alma superior, sino una irradiación de ambas y nacida de ambas (16, 10-17).
   b) Naturaleza: es una vida «enrazonada», conformada, conformadora y artística; una Razón multiforme y «unitotal» compuesta de elementos conflictivos, como el drama, y contrastantes, como la armonía (16, 17-58).

c) Efectos: el cosmos sensible, como producto de la Razón del cosmos, es menos uno que ésta y consta de elementos más antagónicos; los buenos y los malos son como los personajes opuestos encarnados por un mismo danzante (17, 1-11).

3. *Objeción tercera:* ya no habrá malos o, al menos, no lo serán por su culpa (17, 12-16):

— Respuesta (17, 16-18, 26):

a) Analogía del drama: en el drama cósmico el Autor es la Razón, y los actores, las almas; el Autor reparte a las almas los papeles que les corresponden según su categoría; la buena o mala actuación depende de ellas (17, 16-64).

b) El cosmos es un conjunto armónico de elementos opuestos; analogías de la armonía, de la siringa y de la ciudad (17, 64-89).

c) Hay almas mejores y peores debido, en parte, a diferencias naturales y, en parte, a su buena o mala conducta (18, 1-5).

d) Analogía del drama: en el drama cósmico tanto las almas buenas como las malas y tanto las acciones buenas como las malas forman parte integrante del plan del Autor (18, 5-26).

4. Objeción cuarta: lo malo no puede ser parte integrante de la Razón; el alma superior no puede ser mera parte de la Razón (18, 26-29).

— Respuesta (III 3, 1-5):

a) Las almas forman un sistema unitario; luego también lo forman las razones y las acciones; analogía del género (cap. 1).

b) Analogía del general que controlara no sólo su propio ejército, sino también el ejército y los planes del enemigo (cap. 2).

c) Se te ha tenido en cuenta tal como eres, pero la providencia no es culpable ni de la natural degradación progresiva de las cosas ni de los actos malos del malvado (3, 1-4, 9).

d) La providencia total engloba y coordina todas las cosas, pero el responsable de los actos malos es el malvado, habida cuenta de su albedrío y de las vidas pasadas (4, 9-54).

e) *Una sola providencia pero diversificada y jerarquizada:* arriba, sólo providencia; abajo, providencia, fatalidad y albedrío, todo ello coordinado por la providencia (cap. 5).

5. La adivinación: es posible, aun la de los males, por la coimplicación de unos contrarios en otros y por la analogía que reina en el universo (cap. 6).
6. El cosmos consta de cosas mejores y peores; de una sola Razón indivisa brota la variedad jerárquica del cosmos como de la raíz indivisa de un árbol brota un árbol multiforme y jerarquizado: ramas, ramos, hojas, frutos y aun, en cierto modo, las excrecencias superfluas que llenan los huecos (cap. 7).

TEXTO

	HENRY-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
III 2, 2, 27	γένεσιν ἀλλήλοις	γένεσιν ἄλλοις HARDER [19].
4, 28-29	οὖσαν· καὶ ὅτι	οὖσαν καὶ ὅτι [20].
4, 38	παρ' αὐτοῦ	παρὰ τοῦ KIRCHHOFF.
4, 39	τροπή	ῥοπή THEILER [21].
7, 4	ἰέναι	ἰέναι ⟨τι⟩ KIRCHHOFF [22].
7, 5	ἀπαιτεῖν	ἀγαπᾶν HARDER [23].
8, 23-24	οἳ ... οἷδ'	εἰ ... οἱ δ' CREUZER [24].
8, 31	παλαῖστραι	παλαίστρας conieci [25].
13, 26	κατὰ ταῦτα	κατὰ ταὐτὰ THEILER.
15, 23-24	ἀλλὰ τέθνηκεν	ἀλλ' οὐ τέθνηκεν codex A post correctionem et plerique editores.
16, 20	ἐὰν μή	ἐὰν ζωή MACKENNA [26].

19 Enmienda aceptada ahora por HENRY-SCHWYZER, *ed. minor,* III, pág. 313.

20 Con esta puntuación el sentido es, a mi juicio, más satisfactorio.

21-23 Lecciones adoptadas ahora por HENRY-SCHWYZER, *ibidem.*

24 Sobre este y otros pasajes de parecida estructura sintáctica, cf. *Helmantica* 28 (1977), 252.

25 No tiene sentido decir: «tales (luchas) no son palestras», pero sí: «tales (luchas) no son (luchas) de palestra».

26 Lección aceptada ahora por HENRY-SCHWYZER, *ibidem.*

Henry-Schwyzer		Nuestra versión
16, 37	δρᾶμα τὰ μεμαχημένα οἷον	δρᾶμα — τὰ μεμαχημένα — οἷον sic interpunxi [27].
18, 18	εἰ οὖν ἄτοπος	εἰ οὖν ⟨οὐκ⟩ ἄτοπος addidi [28].
III 3, 4, 11	κἀκεῖνα	κἀκεῖνος conieci [29].
4, 39-40	ἢ σύμφωνον	μὴ σύμφωνον conieci [30].
5, 6	τοῦ αὐτοῦ	τὸ αὐτοῦ Harder [31].
5, 8	πληγέντα	πληγέντος Harder [32].
5, 24	τὰ τοιαῦτα	τὰ ⟨μὴ⟩ τοιαῦτα Heintz.
6, 5	ὅ τι τὴν	ὅτι ⟨ὁ⟩ τὴν Creuzer [33].
6, 15	ὅσα δίδωσιν	ὅσα ⟨τε⟩ δίδωσιν addidi [34].
6, 15	εἰς τὸ [ὑποκείμενον]	εἰς τὸ ἐπικείμενον conieci [35].

[27] Con esta puntuación se salva, a la vez, el texto de los códices y la sintaxis.

[28] Un caso de haplografía.

[29] Refiriendo ἐκεῖνος al segundo de los dos miembros mencionados (cf. III 1, n. 29 y cf. 12 ἐκείνῳ), es decir, no al Logos «hacedor», que, a mi juicio, es el del Alma inferior —pues ésta es la que «ejecuta» las órdenes del Alma superior (II, 3, 17, 16-17)—, sino al Logos que «conecta las cosas superiores con las originadas», que es, sin duda, el del Alma superior y es también la providencia superior. Ésta es la interpretación que adopté ya en la *Introd. gen.*, secc. 63, 2.

[30] Enmienda aceptada por Henry-Schwyzer, *ibid.*, pág. 314.

[31-32] Enmiendas, a mi juicio, acertadas, aunque ninguna de las dos aparece ahora en la edición de Harder-Beutler-Theiler.

[33-35] Las tres enmiendas son aceptadas ahora por Henry-Schwyzer, *ibidem*. Para la tercera, cf. *Emerita* 43 (1975), 182. Sobre la providencia en Plotino, puede verse V. Schubert, *Pronoia und Logos: Die Rechtfertigung der Weltordnung bei Plotin*, Munich-Salzburgo, 1968. Los tratados III 2-3 han sido estudiados detalladamente en una tesis doctoral que ha llegado a mis manos demasiado tarde para poder utilizarla: P. Boot, *Plotinus, Over Voorzienigheid. Enneade III 2-3* [47-48]. Inleiding - Commentaar - Essays, Amsterdam, 1984. Resumen en inglés en las págs. 470-480.

III 2 (47) SOBRE LA PROVIDENCIA, LIBRO I

Que no es razonable y que es propio de un hombre desprovisto de inteligencia y de percepción el atribuir a la espontaneidad y al azar [1] la esencia y la constitución de este universo, es obvio aun antes de discutirlo; además, ya han sido redactados numerosos argumentos que lo demuestran satisfactoriamente. Pero el modo como se originan y como están hechas todas y cada una de las cosas de este mundo —algunas de las cuales dan pie, por la creencia de que no se originan acertadamente, para que sobrevengan dudas acerca de la providencia sobre el universo y para que a algunos [2] les asalte la idea de negar incluso su existencia y a otros [3] la de afirmar que el cosmos es obra de un Demiurgo malo—, es un tema que conviene examinar tomando la discusión desde arriba y desde el principio [4]. Prescindamos, por tanto, de la providencia que tiene por objeto lo particular y que consiste en calcular, antes de obrar, cómo hay que realizar alguna cosa o dejar de realizarla, si es de las que no deben ser realizadas, o cómo podemos

[1] Para la diferencia entre la «espontaneidad» y el «azar», cf. ARISTÓTELES, *Física* II 6.

[2] Sobre todo, Epicuro y sus seguidores. Cf. II 9, 15, 8.

[3] Los gnósticos.

[4] Es decir, a partir del Cosmos inteligible, tema de la sección siguiente.

lograr o dejar de lograr alguna cosa; y, dando por supuesta, por otra parte, la existencia de la providencia que decimos que tiene por objeto el universo, tratemos de compaginar con ellas las consecuencias.

Pues bien, si dijéramos que el cosmos no existía antes y que comenzó a existir a partir de cierto tiempo, esta suposición equivaldría a establecer el mismo tipo de providencia que la que decíamos que tiene por objeto lo particular: una determinada previsión y un cálculo de Dios sobre cómo podría originarse este universo y cómo podría ser lo más perfecto posible [5]. Pero como decimos que a este cosmos le corresponde el existir siempre y el nunca jamás dejar de existir, por eso podemos concluir acertadamente y en buena lógica que, para el universo, la providencia consiste en que el cosmos esté en conformidad con la Inteligencia, y que la Inteligencia existe antes que el cosmos, no porque sea anterior en el tiempo, sino porque el cosmos procede de la Inteligencia y porque la Inteligencia es anterior a él por naturaleza y causa de él a guisa de prototipo y de modelo [6], siendo el cosmos una imagen de ella y existiendo y subsistiendo siempre gracias a ella del siguiente modo:

La naturaleza de la Inteligencia y del Ser es el Cosmos verdadero y primario porque no se distanció de sí mismo ni se debilitó por fraccionamiento ni se volvió deficiente ni siquiera en sus partes, pues ninguna ha sido arrancada del conjunto, sino que toda la vida de aquél es a la vez toda Inteligencia, pues es una vida que vive en unidad e intelige juntamente; y así, hace que la parte sea un todo [7] y que toda parte sea amiga de ella, no que una se separe de otra ni que una quede aislada y desterrada de las otras. Por eso ninguna hace

---

[5] Con esto, Plotino rechaza la interpretación literal del *Timeo* (29 e-30 c).

[6] *Introd. gen.*, secc. 57.

[7] *Ibid.*, secc. 35.

mal a otra aunque sea contraria. Y como es un Ser uno en todo punto y perfecto por doquier, se mantiene estable y no admite alteración. Es que ninguna parte hace nada a otra. ¿Por qué motivo podría hacerlo, si no es deficiente en nada? ¿Y qué podría hacer una Razón a otra Razón [8] o una Inteligencia a otra Inteligencia? No, sino que el poder hacer algo por sí mismo sería propio, naturalmente, de quien no estuviera en perfecto estado, sino que tratara de hacer algo y de moverse por lo que tuviera de defectuoso. Mas a los Seres absolutamente bienaventurados bástales únicamente con estarse quietos en sí mismos y ser exactamente lo que son, y el mucho afanarse les pondría en peligro de salirse de sí mismos. Pues también aquel Ser es tan bienaventurado que con no hacer nada realiza a la vez grandes cosas, y con quedarse en sí mismo, produce obras no pequeñas [9].

Efectivamente, de aquel Cosmos verdadero y uno 2
viene a la existencia este cosmos que no es verdaderamente uno. Es un hecho al menos que es múltiple y que está fraccionado en una multiplicidad; una parte está distanciada de otra y convertida en su extraña; y, a causa de ese distanciamiento, ya no reina sólo la Amistad, sino también la Enemistad [10]; y, con la deficiencia, una parte es forzosamente hostil a otra. Es que la parte no se basta a sí misma, sino que, como se conserva a costa de la otra, es hostil a aquella por la que se conserva. Pero este cosmos no se ha originado en virtud del cálculo de que debía originarse, sino por la necesidad de

[8] Con el término «Razón» el autor alude probablemente al «Alma pura» (cf. III 3, 5, 17-18), tal como existe en el mundo inteligible antes de encarnarse en el cuerpo (IV 1, 1-8).

[9] En contra de lo que pensaba Epicuro (*Máximas Capitales* 1), a quien parece aludir Plotino, la felicidad no está reñida con la providencia.

[10] Alusión a las dos fuerzas cósmicas de Empédocles: el «Amor» y la «Disensión» (frs. 17, 7-8; 26, 5-6). Cf. IV 4, 40, 6.

la existencia de una segunda naturaleza [11]. Pues no era Aquél de tal condición que hubiera de ser el último de los seres. Era, en efecto, primero, y estaba dotado de una gran potencia y aun de toda potencia y, por tanto, también de la potencia para crear otro ser sin buscar el crearlo. Porque si lo buscara, ya no lo tendría por sí mismo ni como resultado de su propia Esencia, sino que sería como el artesano, el cual posee su creatividad no por sí mismo, sino como algo adventicio, por haberla adquirido con el aprendizaje.

Por eso la Inteligencia, una vez que hubo dado algo de sí misma a la materia, fue creando todas las cosas impávida y serena. Mas ese don no es otro que la Razón emanada de la Inteligencia [12]. Porque lo que dimana de la Inteligencia es Razón, y dimana perennemente mientras la Inteligencia esté presente en los seres. Pero así como en la razón seminal todas las partes están juntas y en un mismo punto sin que ninguna esté en pugna con otra, ni discrepe de otra ni ponga trabas a otra, y, sin embargo, he aquí que surge un ser con masa y una parte está en un sitio y otra en otro y aun puede ser que una ponga trabas a otra y que una consuma a otra, pues así también, de una Inteligencia una y de la Razón emanada de ella [13] surgió este universo y se espació, con lo que forzosamente unas partes se hicieron amigas y benévolas y otras enemigas y hostiles, y se dañaron unas a otras, unas voluntaria y otras involuntariamente, y unas, al ser destruidas, produjeron la génesis de otras. Sin embargo, aunque son tales los efectos que las partes causan y padecen, este universo ento-

---

[11] Compárese II 9, 8, 20-29.

[12] Con el concurso del Alma superior, como puntualizará el autor en un pasaje posterior (*infra*, n. 75).

[13] Cf. n. ant., y para la comparación con la «razón seminal», cf. V 9, 6, 12-24.

nó [14], por encima de ellas, una sola armonía; es verdad que todas y cada una de las partes emiten sus respectivos sonidos; pero, por encima de ellas, la Razón produce la armonía y hace una la coordinación con el conjunto. Es que el universo de aquí no es Inteligencia y Razón como el de allá, sino partícipe de Inteligencia y de Razón. Y por eso tuvo necesidad de una armonía por el concurso «de la Inteligencia con la forzosidad» [15]: ésta arrastra hacia lo peor y, como no es Razón, conduce a la irracionalidad; pero, a pesar de todo, «la Inteligencia impera sobre la forzosidad» [16]. Porque la Razón inteligible sí es puramente Razón, y ninguna otra puede ser puramente Razón, sino que, caso de que se originara alguna otra cosa, tenía que ser inferior a aquélla, y no Razón; pero tampoco podía ser materia alguna, so pena de ser algo desordenado; luego tenía que ser una mezcla. Los elementos en que se descompone son materia y razón, mas el principio del que procede es un Alma que preside la mezcla y que no hay que pensar que sufra congoja, pues gobierna este universo facilísimamente por una especie de presencia [17].

3 Y no tendría razón quien tachara ni siquiera a este cosmos de no ser hermoso y de no ser el mejor de los seres compuestos de cuerpo, ni quien acusara al autor de su existencia. Porque, en primer lugar, este cosmos existe por necesidad, y nació no como resultado de un cálculo, sino porque existe una naturaleza superior que engendra por naturaleza algo semejante a sí misma. En segundo lugar, aunque el hacedor del cosmos hubiera sido un cálculo, no se avergonzaría de su producto, pues produjo un todo sumamente hermoso, autosuficiente y

---

[14] Entiendo que el sujeto de *enestésato* es *tóde tò pân* (línea 24). Tal vez habría que leer *anestésato* con los códices de la familia «y».

[15] Cita casi textual del *Timeo* (48 a 1). Cf. I 8, 7, 1-7.

[16] Nueva cita del *Timeo* (48 a 2).

[17] Compárese IV 8, 2, 27-28.

amigo de sí mismo y de sus propias partes, tanto de las principales como de las menos importantes, que son igualmente idóneas. Por lo tanto, sería una inculpación bien absurda la de quien, basándose en las partes, inculpara al conjunto. Hay que considerar las partes en su relación con el conjunto mismo, a ver si están en consonancia y en armonía con él [18], y, al considerar el conjunto, no hay que fijarse en ciertas partes insignificantes. Eso no sería inculpar al cosmos, sino aislar algunas de sus partes, como quien, de todo un animal, aislara un pelo o alguno de los dedos del pie sin cuidarse de mirar al hombre entero, espectáculo maravilloso de ver, o, ¡por Zeus!, como quien, haciendo caso omiso de los demás animales, seleccionara el más vil, o como quien, pasando por alto una especie entera, como es la del hombre, pusiera en medio a Tersites [19].

Así pues, puesto que lo originado es el cosmos entero, si te fijaras en él, tal vez escucharías de él estas palabras: «A mí me ha creado un dios y de él nací yo perfecto, integrado por todos los vivientes [20], contento conmigo mismo y autosuficiente, pues no necesito de nada. Porque en mí están todas las plantas, todos los animales y todos los seres originados por naturaleza, muchedumbre de dioses, pueblos de démones, almas buenas y hombres dichosos por su virtud. Pues no es cierto que la tierra sí esté adornada de todas las plantas y de animales de todas clases y que el poder del Alma haya llegado hasta el mar, pero que el aire todo, el éter y el cielo enteros no tengan parte en el Alma. No, sino que allá están todas las almas buenas [21] dan-

[18] Cf. Platón, *Leyes* 903 b-d.

[19] Tersites es mencionado como prototipo de fealdad (*Ilíada* II 216-219); en el mito platónico de la *República* (620 c) se reencarna en mono.

[20] Cf. Platón, *Timeo* 30 d, 32 d, 39 e. Ésta es una de las dos prosopopeyas más brillantes de las *Enéadas;* para la otra, cf. III 8, 4, 3-14.

[21] Las de los astros y la del cielo (cf. II 1, 5).

do vida a los astros y a la bien regulada y eterna rotación celeste que, a imitación de la Inteligencia [22], se mueve circularmente girando sabiamente y por siempre alrededor de un mismo centro, pues no busca nada fuera. Ahora bien, todos los seres que hay en mí aspiran al Bien, pero cada uno lo logra según sus propias posibilidades [23]. Porque suspendidos de aquél, todos lo están: el cielo todo, mi Alma entera, los dioses que hay en partes de mí [24] y todos los animales y plantas y cuanto parece haber de inanimado en mí; sin embargo, algunas cosas no parecen participar más que del ser; otras, en cambio, participan de la vida, y otras en mayor grado por tener sensación; otras están ya en posesión de la razón y otras poseen la vida en su plenitud. Pues no hay que exigir cosas iguales a cosas desiguales [25], porque tampoco a un dedo se le exige que vea; esto se le exige a un ojo; a un dedo se le exige otra cosa: que sea dedo, creo yo, y que tenga lo suyo propio.»

4 Mas no te extrañes de que el fuego sea extinguido por el agua y de que otra cosa sea destruida por el fuego, pues esa cosa vino a la existencia traída por otra; no es verdad que, traída por sí misma, fue destruida por otra. Además, vino a la existencia por la destrucción de otra, y, cuando su propia destrucción ocurre del mismo modo [26], no puede acarrearle ningún mal terrible; y así, a cambio del fuego destruido, surge otro fuego. Porque, en el Cielo incorpóreo [27], sí es verdad que cada cosa es permanente; pero, en nuestro cielo,

22 Véase la introducción a II 2.

23 Cf. I 7, 2.

24 Es decir, los astros.

25 *Introd. gen.*, secc. 63, 4 y n. 145.

26 Es decir, dando origen a otra cosa. Cf. 5, 9-11, y el dicho medieval *corruptio unius generatio alterius*.

27 El «Cielo incorpóreo» es el mundo inteligible. Cf. V 8, 3, 27-36; VI 7, 12.

aunque el universo y todas sus partes valiosas y principales viven por siempre [28], sin embargo, las almas que cambian de cuerpos se encarnan, incluso, ora en una especie, ora en otra [29]; además, cuando un alma puede, se sale del devenir y se queda con el Alma universal, mientras que los cuerpos viven cada uno en función de la especie y del conjunto de los animales, pues hay animales que de aquéllos han de nacer y de aquéllos se han de nutrir. Porque aquí abajo la vida está en movimiento, mientras que allá arriba es inmóvil. Ahora bien, lo nacido de la inmovilidad debía ser movimiento, y la vida nacida de la Vida que se queda en sí misma tenía que ser distinta: una vida que alienta y trepida, diríamos, como respiración que es de la Vida en reposo.

Las mutuas agresiones y destrucciones de los animales son necesarias porque los animales no nacieron eternos. Pero nacieron porque la Razón tenía bajo control toda la materia y contenía en sí misma a todos ellos: todos estaban allá, en el Cielo soberano [30]. Si no estuvieran allá, ¿de dónde habrían venido? Por otra parte, es posible que los delitos de unos hombres contra otros tengan por causa su deseo del bien; pero es porque fracasan por su incapacidad para conseguirlo por lo que unos hombres se vuelven contra otros. No obstante, cuando delinquen, hallan su castigo en la depravación de sus almas por sus actos de maldad y son degradados a un lugar inferior, pues ningún ser ha de escapar jamás a lo prescrito en la ley del universo [31].

Ahora bien, no es verdad que, como cree alguno [32], el orden existe a causa del desorden y la legalidad a

28 Es la tesis de II 1.

29 Cf. III 4, 2, 1-4 y PLATÓN, *Fedro* 246 b.

30 *Supra*, n. 27.

31 Cf. 13, 16, con la n. 61; 17, 54-89, y PLATÓN, *Leyes* 904 c-905 d.

32 Es probable que Plotino no se refiera a nadie en particular, sino que aluda en general, como el «dicen» de la *República* de PLATÓN

causa de la ilegalidad, a fin de que las cosas mejores surjan y se revelen gracias a las peores. No, sino que, gracias al orden, que es algo impuesto, y porque hay orden, por eso hay desorden, y gracias a la legalidad y a la razón y porque hay razón, por eso hay ilegalidad y sinrazón, no porque las cosas peores estén causadas por las mejores, sino porque las que debían recibir las mejores no fueron capaces de recibirlas, sea por su propia naturaleza, sea por las circunstancias y por impedimento de otras cosas. Porque quien disfruta de un orden impuesto, puede ser que no lo realice, sea por sí mismo y por culpa propia, sea por otro y por culpa ajena; por otra parte, es víctima de muchos males causados por otros, aunque los causantes no lo quieran y persigan un objetivo distinto. Además, los animales que por propia esencia gozan de un movimiento de su libre albedrío [33] pueden propender ora al bien, ora al mal. Pero tal vez no valga la pena investigar de dónde proviene su orientación al mal. Porque si una propensión inicialmente exigua progresa en dirección al mal, amplía y agranda más y más la desviación. Añádanse la unión con el cuerpo y el apetito, que brota forzosamente. Además, un impulso primero y repentino, si se descuida y no se enmienda al punto, induce a la elección del extravío en que uno ha caído. Sin embargo, el castigo no se hace esperar [34]. Y no es injusto que quien se ha hecho tal, pague las consecuencias de su condición. Además, no hay que exigir que posean la felicidad los que no han practicado obras merecedoras de la felicidad. Sólo los buenos son felices, porque por eso mismo los dioses son felices.

(358 e 3) a los que pensaban, como los sofistas antiguos, que la ley *(nómos)* nació como reacción contra un estado anterior de ilegalidad *(anomía)* en el sentido negativo de no-legalidad. Plotino, por el contrario, defiende el origen natural y divino de la ley.

[33] Es decir, los hombres.

[34] Cf. PLATÓN, *Leyes* 716 a 2.

5 Por consiguiente, si también a las almas les es posible ser felices en este mundo, no hay que culpar a la región de que algunas no sean felices, sino a la incapacidad de aquéllas, pues no fueron capaces de competir noblemente en una prueba en la que hay premios prometidos a la virtud. Además, ¿qué tiene de extraño que quienes no se han hecho divinos no vivan una vida divina? Las pobrezas y las enfermedades, por otra parte, no son nada para los buenos y son provechosas, en cambio, para los malos [35]. Además, es inevitable que los que tienen cuerpo se pongan enfermos. Añádase que ni aun estos males son del todo inútiles para la coordinación y complementación del conjunto. Porque así como, al perecer unos seres, la Razón del universo se vale de los que perecen para la generación de otros —pues nada en ninguna parte escapa a su soberanía—, así también, cuando se pone malo el cuerpo y languidece el alma que tales males padece, los seres que sucumben a la enfermedad y al vicio quedan supeditados a otra serie causal y a otra ordenación. Y hay males que son provechosos para los mismos que los padecen, como son la pobreza y la enfermedad, mientras que la maldad produce algo provechoso para el conjunto, convirtiéndose en escarmiento ejemplar y redundando en múltiples provechos, pues nos hace vigilantes y despierta la inteligencia y la conciencia de los que forman un frente contra los caminos de la maldad y nos hace, en fin, aprender cuán excelente cosa es la virtud comparada con los males que padecen los malvados. No es que los males sucedan por ese motivo, pero ya hemos dicho que, puesto que sucedieron, la Razón se sirve aun de ellos debidamente. Ahora bien, eso es propio de una potencia grandísima, el poder hacer buen uso aun de los males y el ser capaz de utilizar los seres carentes de forma para dar origen a nuevas formas.

[35] Cf. TEOGNIS, 526.

En general, hay que concebir el mal como insuficiencia de bien; pero, en este mundo, es inevitable que haya insuficiencia de bien porque el bien existe en un sustrato distinto de él; así que, como ese sustrato en que existe el bien es distinto del bien, produce esa insuficiencia. Es que el sustrato del bien no era un bien. Y por eso «no pueden desparecer los males»[36], porque hay seres de peor calidad que otros, comparados con la naturaleza del Bien, y porque esos otros son distintos del Bien, puesto que de él reciben la causa de su existencia y son de la calidad de que son precisamente por su alejamiento de él.

6 Por lo que atañe a las suertes inmerecidas, cuando los buenos cosechan males y los malos bienes, el responder que nada hay malo para el bueno[37] ni bueno para el malo es una respuesta correcta, es verdad; pero ¿por qué al bueno le toca lo disconforme con la naturaleza y lo conforme con la naturaleza al malvado? Una distribución así ¿cómo puede ser equitativa? No obstante, si lo conforme con la naturaleza no añade nada a la felicidad y lo disconforme con la naturaleza tampoco resta nada del mal que hay en los malos, ¿qué importa que sea de un modo o de otro? Como tampoco importa que el malo sea hermoso de cuerpo y el otro, el bueno, feo.

—Pero lo decoroso y proporcionado y lo conforme con los méritos sería lo contrario, que es lo que de hecho no sucede; pero eso sería lo propio de una providencia perfecta. Más aún, el que los buenos sean siervos y los malos amos, que los malos sean gobernantes de las ciudades y los buenos súbditos, no sería decoroso ni aun en el supuesto de que ello no añadiera nada a la posesión del bien o del mal. Sin embargo, es posible

---

[36] Platón, *Teeteto*, 176 a 5.

[37] Cf. Platón, *Apología* 41 d 1.

que un gobernante malvado cometa los mayores desafueros. Añádase que los malos vencen en las guerras, ¡y qué ultrajes infieren a los que han cogido prisioneros!

—Efectivamente, todos estos hechos nos dejan perplejos: si hay providencia, ¿cómo puede suceder eso? Porque aunque es verdad que quien se dispone a hacer cualquier cosa debe mirar al conjunto [38], también es verdad que lo correcto es que sitúe las partes allí donde debe, sobre todo cuando están dotadas de alma y de vida o incluso son racionales. La providencia debe extenderse a todas las cosas y su tarea debe consistir en esto: en no haberse descuidado de ninguna. Si, pues, decimos que este universo depende de la Inteligencia y que la potencia de ésta se extiende a todas las cosas, hay que tratar de mostrar cómo todas y cada una de ellas están bien dispuestas.

7 Pues bien, hay que comenzar cayendo en la cuenta de que, cuando se busca la perfección que hay en una cosa mixta, no hay que exigir el mismísimo grado que esa perfección tiene en una cosa no mixta, ni hay que buscar los Seres primarios entre los secundarios, sino conceder que, puesto que el universo consta también de cuerpo, tiene también algo que le viene del cuerpo, y contentarse con que de la forma [39] le venga tanto cuanto la mezcla sea capaz de recibir, y ver si es deficiente en eso. Es como si uno se pusiese a considerar cómo sería el más hermoso de los hombres sensibles; seguramente no pretendería que fuese el mismo que el Hombre inteligible [40], sino que se contentaría con aceptar la obra del hacedor de un hombre que, aunque hecho de carnes, tendones y huesos, estuviera tan do-

[38] Cf. PLATÓN, *Leyes* 903 e 4-5.

[39] Traduzco *lógos* por «forma» para mayor claridad.

[40] Literalmente, «el Hombre que hay en la Inteligencia», es decir, la Forma de Hombre. Para la expresión, cf. VI 7, 6, 11-12.

minado por la forma que todo ese material quedara hermoseado y la forma pudiese florecer sobre la materia.

Partiendo, pues, de estos supuestos, a continuación hay que pasar a abordar los problemas planteados, porque quizá descubramos en ellos lo maravilloso de la providencia y de la potencia de donde vino a la existencia este universo. Pues bien, de todos aquellos actos de las almas que tienen su sede en las almas mismas que obran el mal, como son todos aquellos con que unas almas malas dañan a otras y todos aquellos con que las malas se dañan unas a otras, no conviene que pidamos cuenta y razón al ser providente —a no ser que vayamos a echarle la culpa aun de que las almas sean simplemente malas—, puesto que concedemos que «la responsabilidad es de quien hizo la elección»[41]. En efecto, ya hemos dicho[42] que las almas debían tener movimientos propios y que ya no son sólo almas, sino animales, y que no es extraño, en fin, que, siendo lo que son, lleven una vida consecuente con lo que son. Además, tampoco vinieron al cosmos porque existía éste, sino que anteriormente al cosmos ya tenían la misión de pertenecer al cosmos, velar por él, hacerlo existir, gobernarlo y actuar en él de un modo o de otro, sea quedándose sobre él y dándole algo de sí mismas, sea descendiendo a él, o unas de un modo y otras de otro[43]. Porque la presente discusión no trata de eso, sino de que, en cualquiera de los casos, no hay que reprochar a la providencia por estas cosas.

—¿Pero cuando uno considera el contraste entre los malos y los buenos, que los buenos son pobres y los malos ricos, que los que son peores aventajan a los mejores en la posesión de los bienes que debe tener el hom-

[41] Cita de PLATÓN, *República* 617 e 4.

[42] Implícitamente *supra*, 4, 36-37.

[43] Cf. IV 8, 4.

bre por ser hombre y dominan y se adueñan de naciones y ciudades? ¿Es que la providencia no se extiende hasta la tierra?

—Bien al contrario, puesto que las demás cosas suceden en virtud de un plan racional, ello prueba que la providencia se extiende también hasta la tierra. Pues aun los animales y las plantas participan de razón [44], de alma y de vida.

—¿Será, entonces, que se extiende hasta la tierra, pero que no domina?

—Sin embargo, puesto que el universo es un solo animal, eso sería como si uno concediera que la cabeza y el rostro de un hombre son obra de una naturaleza y una razón [45] que domina, pero atribuyese las partes restantes a otras causas, como el azar o la forzosidad, diciendo que por eso o por impotencia de la naturaleza habían salido vulgares. Pero es impío y blasfemo vituperar a la obra del Hacedor cediendo a la idea de que esas cosas no están bien dispuestas.

8 Nos queda, pues, por investigar hasta qué punto esas cosas están bien dispuestas y en qué grado participan del orden o hasta qué punto no. Pues bien, mal dispuestas no lo están. En realidad, en todo animal, las partes de arriba —rostro y cabeza— son más hermosas, mientras que las del medio y las de abajo no lo son en igual grado. Ahora bien, los hombres están en medio y abajo; arriba están el cielo y los dioses que hay en él [46], y la mayor parte del cosmos la constituyen los dioses y el cielo todo en derredor, mientras que la tierra, comparada aun con uno solo de los astros, es como un punto [47]. Mas la injusticia que se da entre los hom-

---

[44-45] Aquí «razón» *(lógos)* equivale a «forma» como principio estructural.

[46] Es decir, los astros (*supra*, n. 24).

[47] Idea corriente en los astrónomos (ARISTARCO DE SAMOS, *De las magnitudes y distancias del sol y de la luna*, hipótesis 2; TEÓN DE ESMIR-

bres causa sorpresa porque se estima que el hombre es lo valioso del universo, como si no hubiera nadie más sabio, cuando, en realidad, el hombre yace entremedias de los dioses y las bestias y propende a ambas cosas: unos hombres se asemejan más a lo uno (a dios), otros a lo otro (a la bestia) y otros, que son la mayoría, son intermedios.

Pues bien, los que se malearon hasta aproximarse a los animales irracionales y las fieras arrastran a los medianos y les hacen violencia. Y aunque los medianos son mejores que los que les hacen violencia, sin embargo, son vencidos por los que son peores que ellos precisamente por cuanto ellos mismos son peores, es decir, porque no son buenos ni se prepararon para no salir malparados. Si unos muchachos bien entrenados de cuerpo pero de inferior calidad en el alma por falta de educación en esto vencieran en la palestra a contrincantes desentrenados tanto en el cuerpo como en el alma y les arrebatasen los manjares y les robaran los delicados mantos, ¿pasaría esto de ser un incidente cómico? ¿Y no haría bien el legislador en permitir que aquéllos sufriesen esto en castigo de su desidia y molicie si, pese a habérseles enseñado los ejercicios gimnásticos, ellos no se hubiesen percatado, por su desidia y su vida muelle y disoluta, de que eran presa de lobos por haberse convertido en corderos bien cebados? Mas el primer castigo que reciben los que cometen tales actos consiste en ser lobos y hombres desventurados. Luego les aguarda, además, el castigo que los tales están destinados a padecer. Porque no se queda todo en hacerse malos en

NA, pág. 120, 11-12, ed. HILLER), de los que pasa a los filósofos (CICERÓN, *Tusculanas* I 40; PLUTARCO, *Sobre el destierro* 601 C; SÉNECA, *Consolación a Marcia* XXI 2; MARCO AURELIO, *Meditaciones* IV 3, 3), y halla eco en FRAY LUIS DE LEÓN: «¿Es más que un breve punto / el bajo y torpe suelo, comparado / con este gran trasunto...?» (Oda a Diego Oloarte).

esta vida y morir, sino que en cada caso el comportamiento antecedente va seguido de un destino conforme con la razón y la naturaleza: peor para los peores y mejor para los mejores.

Pero tales luchas no son luchas de palestra, donde todo es un juego [48]. Si lo fueran, sería preciso que los niños de ambos bandos, al hacerse mayores ellos y mayor la insensatez de los unos y los otros, se ciñesen ya y empuñaran las armas, con lo que el espectáculo sería más brillante que el que se le brinda al entrenador de una palestra. Pero de hecho los unos están desarmados y los otros, como van armados, vencen. Entonces, Dios no tenía por qué pelear en persona en favor de los no aguerridos, pues la ley manda que hay que salir salvos de las guerras luchando varonilmente, y no rezando. Porque tampoco se recogen cosechas rezando, sino cultivando la tierra, ni se está sano descuidando la salud. Y tampoco hay que llevar a mal que los malos recojan cosechas más abundantes o, en general, que, laborando la tierra, les vaya mejor. En segundo lugar, sería ridículo que en todos los demás aspectos de la vida actuaran según sus propios principios, aunque no actuaran según el agrado de los dioses, pero que se salvasen sólo con la ayuda de los dioses y sin haber puesto ellos los medios con los que los dioses les mandan salvarse. Por eso, más les valdría morir que seguir viviendo tal como las leyes vigentes en el universo no quieren que vivan. Así que, si sucediese al revés y se preservara la paz en medio de todas las insensateces y maldades, la actuación de la providencia sería descuidada al permitir que triunfase realmente la parte peor. Pero no. Los malos gobiernan por la cobardía de los gobernados, pues eso es lo justo, y no lo contrario.

---

[48] Con esto, Plotino delimita la analogía anterior, como lo hace con frecuencia.

En realidad, la providencia no debe ser tal que nosotros quedemos anulados. 9 Si todo fuera providencia y sólo providencia, ni siquiera habría providencia. Porque ¿de qué podría haberla todavía? No existiría más que la divinidad. Pero de hecho la divinidad, además de que existe, se fue al encuentro de un nuevo ser; mas no con intención de destruir ese nuevo ser, sino que, cuando el ser que advenía era, por ejemplo, un hombre, ya la providencia velaba por él, tratando de preservar ese ser que es un hombre, esto es, que vive por la ley de la providencia, o sea, que cumple cuanto dicta la ley de la providencia [49]. Pero lo que dicta es que la vida de los que se hicieron buenos ha de ser buena, como lo será también la que les aguarda en lo venidero, y la de los malos mala. Ahora bien, si se han hecho malos, no es justo que pretendan que, por recitar una plegaria, otros sean sus salvadores sacrificándose a sí mismos; y tampoco por tanto que los dioses los gobiernen en cada cosa particular dejando su propia vida, ni que los hombres buenos, que viven otra vida más excelente que la del mando humano, sean sus gobernantes. Porque tampoco ellos mismos se cuidaron jamás de que surgieran buenos gobernantes —cuidándose así de los demás, de que les vaya bien—, sino que sienten envidia si alguno se hace bueno por su propio natural. Porque habría más hombres buenos si tomaran por jefes a los buenos.

Por consiguiente, aunque el hombre no es el mejor de los animales, sino que ocupa el rango intermedio que ha elegido [50], sin embargo, la providencia no permite que perezca en el puesto en que está, sino que constantemente procura elevarlo a lo alto empleando toda la variedad de resortes que la divinidad emplea para ha-

[49] *Supra*, n. 31.

[50] Alusión a la «elección de vida» hecha por las almas antes de reencarnarse. Cf. III 4, 5, 1; PLATÓN, *República* 617 e.

cer que prevalezca la virtud. Por eso la estirpe humana no ha perdido su ser racional, sino que participa, aunque no sea en sumo grado, de la sabiduría, de la inteligencia, de la técnica y de la justicia. Todos los hombres participan al menos de la justicia que regula las relaciones mutuas [51]. Además, cuando hacen mal a alguien, piensan que se lo hacen justamente, porque se lo merece.

De este modo, el hombre es una obra tan bella como puede serlo, y, aunque está inserto en la trama del universo, tiene un destino superior al de todos los otros animales que pueblan la tierra. Además, nadie que sea sensato critica a ninguno de los otros animales, inferiores al hombre, que ornamentan la tierra. Sería ridículo que alguien les criticase porque muerden a los hombres [52], como si hubieran de pasarse la vida durmiendo. No, sino que aun éstos deben existir necesariamente; y bien a la vista están algunos de los beneficios que nos reportan; otros muchos que no están patentes, el tiempo los pone al descubierto [53]. Así que ninguno de ellos existe en balde ni siquiera para los hombres. También sería ridículo el reproche de que muchos de ellos son salvajes, cuando también hay hombres salvajes. Y si no se fían de los hombres, sino que se guardan de ellos desconfiadamente, ¿qué hay en ello de extraño?

10 —Pero si es verdad que los hombres son malos involuntariamente y no son tales voluntariamente [54], no se puede hacer responsables ni a los que obran el mal ni a los que lo padecen, como si lo padecieran por su

[51] Alusión, al parecer, al mito de Protágoras (Platón, *Protágoras* 322 c-d).

[52] Idea inspirada, tal vez, en Crisipo (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II núm. 1163).

[53] Compárese con II 3, 18, 5.

[54] Esta sección (10, 1-7) debe ser entendida como una objeción. El objetante apela, en primer lugar, a la autoridad de Platón, quien.

culpa. Y si encima se hacen malos forzosamente [55] y no de otro modo que o por influjo de la rotación celeste o porque el principio pone por obra los efectos que de él se siguen, se harán malos por causas naturales. Y si encima es la Razón misma la que los hace malos [56], ¿cómo negar que, al hacerlos, obra inicuamente?

—Pero lo de «involuntariamente» significa que el pecado es involuntario; mas eso no quita que los agentes mismos obren por propia cuenta [57]. Bien al contrario, porque son ellos mismos los que obran, por eso son también ellos mismos los que pecan. Porque si no fueran ellos mismos los que obran, no pecarían en absoluto. Lo de «forzosamente» no significa «por coacción externa», sino «inevitablemente» [58]. El influjo de la rotación no es tal que no quede nada a nuestro arbitrio. Porque si todo se debiera a agentes externos, todo sucedería como quisiesen esos mismos agentes, de suerte que, si los agentes fueran los dioses, ni aun los hombres impíos atentarían nada contrario a ellos. Pero de hecho los actos provienen de los hombres. Por otra parte, dado un principio, la serie de efectos se lleva a cabo porque en la serie causal se incluyen también, junto con

---

de acuerdo con el principio socrático de que «nadie peca voluntariamente», afirma en las *Leyes* (731 c 2-3) que «todo hombre injusto es injusto involuntariamente».

[55] El objetante apela, en segundo lugar, a dos de los sistemas deterministas examinados en III 1: la astrología y el monismo radical de Zenón.

[56] Finalmente, el objetante pretende argüir *ad hominem:* es la Razón misma la que a unos hombres los hace buenos y a otros malos. Esto es, sin embargo, una interpretación errónea del pensamiento de Plotino: según éste, las cosas «malas», es decir, las de inferior calidad, sí son obra de la Razón (cap. 11), pero no la maldad. De las acciones moralmente malas la Razón es supervisora, sancionadora y coordinadora, pero no autora.

[57] Cf. III 1, n. 58. PLATÓN viene a decir lo mismo (*Leyes* 904 b-c).

[58] En el sentido explicado en III 1, 9.

aquél, todos los principios existentes. Ahora bien, también los hombres son principios. Es un hecho al menos que su misma naturaleza les impulsa a realizar acciones nobles, y un principio así es un principio autónomo.

11 —¿No será que todas y cada una de las cosas son como son y están dispuestas del mejor modo posible en virtud de la forzosidad natural de una serie concatenada?

—Pues no. La causa de todas ellas es la Razón, que las produce porque es soberana y las quiere como son, y aun las llamadas «malas» las produce ella misma conforme a un plan racional, porque no quiere que todas sean buenas, del mismo modo que un artista no convierte en ojos a todas las partes del animal (pintado). Pues tampoco la Razón hizo dioses a todas las cosas. A unas las hizo dioses, a otras démones, que son una naturaleza de segundo orden; luego hizo hombres y a continuación animales, no por envidia, sino en virtud de una Razón que contiene una policromía de ideaciones. Pero nosotros nos parecemos a los profanos en pintura [59] que echan en cara que no todos los colores del cuadro son bellos, cuando el pintor supo dar a cada parte su color apropiado. Tampoco todos los miembros de que constan las ciudades, aun las que gozan de una buena constitución, son iguales. O bien, nos parecemos al que criticara un drama porque no todos sus personajes son héroes, sino que también sale un criado y algún aldeano expresándose vulgarmente; pero, en realidad, el drama deja de ser bello si se elimina a los personajes vulgares, pues aun éstos son partes integrantes de la obra.

12 Si, pues, es la Razón misma la que, adaptándose a la materia, produjo las cosas de este mundo sin dejar de ser tal cual es, o sea, desemejante en sus partes

[59] Reminiscencia de PLATÓN, *República* 420 c-d.

—pues así es como salió del principio anterior a ella—, síguese que, puesto que su producto ha sido originado de este modo, no puede haber otro que lo supere en belleza. Pero no todas las partes de que consta la Razón podían ser semejantes y afines. Tal modo de ser sería reprochable, porque como la Razón es todas las cosas, es distinta en cada parte.

—Sin embargo, si introdujo otras cosas además de sí misma, por ejemplo almas, y a muchas de éstas las forzó a adaptarse a la creación contra su naturaleza y empeorándolas, esto ¿cómo puede estar bien hecho?

—Pero hay que admitir que aun las almas son a modo de partes de la creación y que la Razón no las adapta a ella empeorándolas, sino que las reparte por donde les sea apropiado según su rango.

13 Tampoco hay que desechar el argumento aquel que dice que la Razón, en cada caso, no mira al presente, sino a los ciclos pasados y también al futuro, de modo que, basándose en ello, pueda graduar la valía de cada cual e invertir su suerte convirtiendo en esclavos a los amos de antaño, si fueron malos amos y porque eso es lo que les conviene, y en pobres a los ricos, si usaron mal de sus riquezas —y no deja de ser provechoso para los buenos el ser pobres— y haciendo que los que asesinaron injustamente sean a su vez asesinados, injustamente por parte del asesino, pero justamente para la víctima misma, y que la futura víctima se encuentre y coincida con el que está dispuesto a perpetrar lo que aquélla estaba destinada a padecer. Pues no es verdad que uno sea esclavo por una coincidencia, ni prisionero fortuitamente ni que sea ultrajado en su cuerpo casualmente. No, sino que fue autor otrora de lo mismo de que es víctima ahora [60], y así, si uno dio muerte a su madre morirá, hecho mujer, a manos de su hijo, y si

[60] La idea de la ley del talión está tomada de PLATÓN, *Leyes* 872 e.

violó a una mujer, será mujer para que sea violada. De ahí viene, por revelación divina, el nombre de Adrastea [61]. Porque esta disposición ordenada del cosmos es realmente «Adrastea», realmente justicia y sabiduría maravillosa.

Y que tales son las características de la incesante ordenación de todas las cosas, hay que colegirlo de los hechos que se observan en el universo: el hecho de que se extiende a todo, aun a lo más menudo, y la artesanía maravillosa que se muestra no sólo en los seres divinos, sino aun en aquellos que uno sospecharía que la providencia los habría desdeñado por insignificantes; por ejemplo, la prodigiosa complejidad que hay aun en los animales corrientes y lo que se observa hasta en las plantas: la vistosidad en frutos y aun en hojas, la espontaneidad de su floración y su gracilidad y variedad; y el hecho, en fin, de que la creación no quedó ultimada de una vez, sino que continúa por siempre mientras los seres celestes se mueven con movimientos invariablemente desiguales [62]. Cambian, por tanto, las cosas que cambian no cambiando y tomando nuevas figuras a la ventura, sino como es debido y como corresponde obrar a las potencias divinas. Todo lo divino obra según su naturaleza, y su naturaleza le lleva a obrar conforme a su esencia. Ahora bien, la esencia de lo divino es la que en sus actividades despliega, junto con ellas, belleza y justicia. Porque si éstas no estuvieran allá, ¿dónde podrían estar?

---

[61] Cf. Platón, *Fedro* 248 c. *Adrásteia* (irrehuible) es un sobrenombre de Némesis, en cuanto Justicia distributiva. Cf. Aristóteles, *De mundo* 401b13-14; Estrabón, XIII 1, 13.

[62] Es decir, se mueven por órbitas desiguales entre sí, pero fijas, siempre las mismas y sujetas a relaciones invariables. Viene de nuevo a la memoria la Oda a Diego Oloarte de Fray Luis de León: «... su movimiento cierto, / sus pasos desiguales / y en proporción concorde tan iguales».

La disposición ordenada del universo es, pues, tan 14
conforme a la Inteligencia que existe sin haber sido planificada, pero es tal que, si uno pudiera planificarla del modo más perfecto, se sorprendería de ver que ninguna planificación hubiera hallado otro modo de realizarla. Algo así se echa de ver aun en las naturalezas particulares, pues se originan constantemente de un modo más ideal que el de una ordenación planificada. En ninguna de las especies que se originan constantemente hay motivo para acusar a la Razón creadora, a no ser que uno pretenda que cada una de ellas tenía que haber sido como son las cosas que no han sido originadas, sino que son eternas existiendo siempre e invariablemente tanto en el reino de los inteligibles como en el de los sensibles [63]. Con ello está exigiendo un acrecentamiento de perfección ⟨en vez de tener por suficiente la forma dada a cada especie⟩ so pretexto de que, por ejemplo, a tal o cual especie le faltan cuernos, sin darse cuenta de que la Razón no podía menos de extenderse a todas las cosas, pero que las menores tenían que estar en la mayor y las partes en el todo, y que las partes no podían ser iguales so pena de no ser partes. Porque en los Seres inteligibles cada uno es todos [64], pero en los sensibles cada uno no es todos. Y así también cada hombre, en cuanto parte, no es todo hombre. No obstante, cuando en alguno de los seres que son partes hay además alguna otra cosa que no es parte, entonces, en virtud de ésta, aun aquel ser es un todo [65]. Mas al hombre particular, en cuanto tal, no hay que exigirle que sea tan perfecto que alcance la cima de la perfección; porque si no, ya no sería una parte.

[63] Es decir, en el reino de los inteligibles, las Formas y las almas, y, en el de los sensibles, el cielo y los astros.

[64] Cf. *supra*, n. 7.

[65] Cf. II 2, 2, 3-5 con la n. 18.

Sin embargo, el conjunto no siente celos de que la parte se vea realzada a una dignidad mayor, ya que cuando la parte es realzada con una mayor dignidad, acrecienta la belleza del conjunto. Es que ese realce se debe a que la parte ha sido asemejada al conjunto. Diríase que se le ha dado permiso para ser realzada y que de ese modo queda coordinada con el conjunto a fin de que, aun en la región del hombre, haya algo que resplandezca en ella como los astros en el cielo divino y surja de ahí la percepción de una especie de «estatua» grandiosa y bella[66] —ya informada por un alma, ya labrada por el arte de Efesto— que ostente refulgentes estrellas en el rostro, otras en el pecho y una constelación de astros situados donde habían de lucir conspicuamente.

15 Así son, pues, las cosas consideradas individualmente en sí mismas. Pero el entrelazamiento[67] de estas cosas una vez generadas y mientras son generadas constantemente puede plantear una dificultad y un problema, tanto por el hecho de que los demás animales se devoran unos a otros y los hombres se atacan unos a otros como porque la guerra es incesante y jamás admitirá pausa ni tregua, sobre todo si es verdad que la Razón es la que ha hecho que las cosas sean como son y si se afirma que están bien como son. Porque a los que afirman esto ya no les vale el argumento aquel de que las cosas son del mejor modo posible, si es verdad que por culpa de la materia son tales que resultan ser defectuosas; ni les vale decir que «es imposible que desaparezcan los males»[68], si es verdad que las cosas tenían que ser como son y están bien como son, y si la materia no domina por haberse infiltrado, sino que fue introducida para que dominara, o mejor, si ella misma

---

[66] Cf. Platón, *Timeo* 37 c 7 y 92 c 7-9.

[67] Del tema de la «diordinación» pasamos ahora al de la «coordinación» (cf. la introd. a III 2-3).

[68] Platón, *Teeteto* 176 a 5.

era como era por causa de la Razón. Resulta, pues, que el principio es Razón, que todas las cosas son Razón y que las cosas que se originan conforme a la Razón también se coordinan plenamente de ese modo[69] desde que se originan. Pero entonces ¿por qué era necesaria esta guerra sin cuartel entre los animales y entre los hombres?

La respuesta es que es necesario que los animales se devoren unos a otros: son intercambios entre animales que no pueden seguir viviendo por siempre aunque nadie los mate. Pero si, al tiempo en que debían partir, su partida debía ser tal que redundase en servicio de otros, ¿por qué había que llevarlo a mal? Y si, tras ser devorados, renacen como animales diferentes, ¿qué cabe objetar? Es como si aquél de entre los actores que ha sido muerto en el escenario vuelve a entrar, tras cambiar de disfraz, caracterizado de otro personaje[70]. No, ese actor no ha muerto de verdad. Si, pues, el morir es un cambio de cuerpo como allá de indumentaria o incluso, para algunos, un despojarse del cuerpo como allá la salida final de escena —por entonces— de un actor que volverá a representar en otra ocasión, ¿qué puede haber de temible en semejante transformación de unos animales en otros, lo cual es preferible con mucho a que no hubieran nacido en absoluto? Lo contrario sería esterilidad de vida e impotencia de la vida que reside en un sustrato distinto de ella. Pero de hecho en el universo cunde una vida pujante que produce todas las cosas y las borda, al paso que vive, y no se resigna a dejar de fabricar constantemente lindos y vistosos juguetes vivos. Por otra parte, las armas de unos hom-

69 Es decir, conforme a la Razón.

70 Dada la costumbre antigua de representar las obras teatrales con tres actores como máximo, era frecuente que un mismo actor representase varios papeles en escenas sucesivas de una misma obra.

bres contra otros —mortales como son— guerreando en brillante formación como se hace por juego en las danzas pírricas [71], muestran que todos los afanes humanos son juegos y delatan que la muerte no es algo temible y que los hombres mueren en guerras y batallas anticipándose un poco a lo que sucede en la vejez, desapareciendo y reapareciendo más rápidamente.

Y si en vida les quitan sus riquezas, así conocerán que tampoco antes eran suyas y que su posesión resulta cómica aun en aquellos mismos que se las arrebatan si otros se las quitan a éstos. Es que aun en los no expoliados la posesión resulta peor que el expolio. Mas las matanzas y todas las muertes y las tomas y saqueos de ciudades deben ser contemplados exactamente como en los escenarios de los teatros [72]: todo son trueques, cambios de disfraces y representaciones de lamentos y gemidos. Pues aun en esta vida, en cada caso de la vida real, no es el alma interior, sino la sombra exterior del hombre [73] la que gime y se lamenta y hace todo lo que hace teniendo por escenario la tierra entera, donde se han montado escenarios en muchos sitios. Porque tales actos son propios de quien no sabe vivir más que la vida externa de aquí abajo y desconoce que en medio de sus lágrimas está jugando aunque llore en serio. Porque sólo la parte seria del hombre debe comportarse en serio, en las acciones serias, mientras que el hombre restante es un juguete [74]. Pero aun los juguetes son to-

[71] Las danzas pírricas, llamadas así por su inventor, el cretense Pírrico (Estrabón, X 3, 8; 4, 16), eran simulacros de lucha armada en forma de danza. Platón las describe en *Leyes* 815 a.

[72] La comparación de la vida humana con un drama proviene de Platón (*Leyes* 817 b-d) y ha sido repetida infinidad de veces; por ceñirme a sólo dos autores, cf. Séneca, *Epíst.* 76, 31; 77, 20; Marco Aurelio, *Meditaciones* XII 36.

[73] Es decir, el «hombre exterior» (cf. *infra*, «el Sócrates exterior») en contraste con el «hombre interior» (cf. I 1, n. 40).

[74] Platón, *Leyes* 644 d-e, 803 c.

mados en serio por aquellos que no saben ser serios y son juguetes ellos mismos. Mas si alguno comparte el juego con ellos y sufre esa clase de males, sepa que ha caído en un juego de niños si se ve despojado del juguete de que está revestido. Y aunque sea Sócrates el que juega, juega con el Sócrates exterior. Y hay otra cosa que hay que tener en cuenta: que los llantos y lamentos no deben ser tomados como indicios de que haya males; porque también los niños lloran y se lamentan por cosas que no son males.

—Pero si lo que vamos diciendo es verdad, ¿cómo 16
puede haber maldad todavía? ¿Dónde habrá delito? ¿Dónde pecado? Porque si todo sucede a la perfección, ¿cómo podrán los que obran delinquir o pecar? ¿Cómo podrán ser desventurados si no pecan ni delinquen? ¿Y cómo vamos a decir que unas cosas son conformes y otras disconformes con la naturaleza, si tanto los sucesos como las acciones son todos conformes con la naturaleza? Y si lo que se hace es de tal calidad, ¿cómo podrá haber impiedad alguna contra la divinidad? Sería como si un poeta introdujese en sus dramas a un actor que escarneciera y atropellara al autor de la obra.

—Tratemos, pues, de explicar de nuevo con mayor precisión [75] qué clase de Razón es ésta y cuán razonable es que sea tal cual es. Pues bien, esta Razón —¡seamos audaces!, que puede que lo logremos—, esta Razón, digo, no es ni una Inteligencia sin mezcla ni una

[75] Es decir, con mayor precisión que en la exposición anterior (2, 15 ss). Aquella exposición era más imprecisa porque silenciaba la mediación del Alma (*supra*, n. 12). En esta segunda exposición, por el contrario, se detalla con toda exactitud la *génesis* y la *naturaleza* de «esta Razón», es decir, de «la Razón del cosmos sensible» (17, 3) o también de «la Razón del universo» (17, 60), que es el Logos del Alma inferior.

Inteligencia en sí [76]; y, por su linaje, tampoco es propia de un Alma pura [77]; pero depende de ella y es como una irradiación de ambas [78]: de la Inteligencia y del Alma, es decir, del Alma dispuesta en conformidad con la Inteligencia, pues ambas han engendrado esta Razón como una vida que contiene, en callada quietud, una determinada Razón [79].

---

[76] Plotino comienza con una primera determinación *negativa* sobre la naturaleza de esta Razón: no es una Inteligencia sin mezcla o pura; por lo tanto, tampoco es una Inteligencia autosubsistente; la Inteligencia en sí no es un Logos (*supra*, introd. a III 2-3, n. 16).

[77] Ésta es una segunda determinación *negativa:* la Razón del cosmos no se identifica con el Logos del Alma pura o Alma superior. La frase ha sido entendida de diversos modos; en conformidad con el contexto, pues poco después se habla de los «progenitores» de este Logos, yo tomo *génos* en el sentido de «linaje», no de «género», y tomo *tò génos* como *accusativus respectus*, y *psychês katharâs* como genitivo posesivo. El sentido es, pues, que, puesto que este Logos es hijo del Intelecto como padre y del Alma superior como madre, no se identifica con el Logos del Alma superior.

[78] Tras la doble determinación negativa (*supra*, nn. 76-77), viene ahora una primera determinación *positiva* referente a la *génesis* del Logos del cosmos: proviene conjuntamente del Intelecto y del Alma superior, una vez que ésta está dispuesta en conformidad con aquél, es decir, una vez que el Alma superior ha quedado previamente «enrazonada» por la implantación en ella del logos primario recibido de aquél (cf. III 5, 9; V 8, 3, 1-9).

[79] Ésta es una segunda determinación *positiva* referente, esta vez, a la *naturaleza* de este Logos. Nótese la concepción cuasihilomórfica: es una Razón a modo de forma en una vida (la vida psíquica del Alma inferior) a modo de materia. A primera vista, la definición es viciosa porque el definiendo («esta Razón») reaparece en la defínción («una determinada Razón»), pero eso es porque se trata, como hemos dicho, de un compuesto cuasihilomórfico que puede ser definido, bien por sus dos componentes (vida como materia y Razón como forma), bien por su componente formal: la Razón. Nótese, finalmente, que, al hablar de «una determinada Razón», lo mismo que al hablar de «esta Razón», con ello está sugiriendo el autor que no se trata del Logos sin más ni del Logos primario, sino de un Logos distinto del primario, es decir del Logos del Alma inferior.

Ahora bien, toda vida, aun la trivial, es actividad, pero no del mismo tipo que la actividad del fuego. No, sino que la actividad de la vida, aunque esté desprovista de toda percepción consciente, es un movimiento que no marcha a la ventura. Es un hecho al menos que cualquier ser dotado de vida y partícipe de vida, de cualquier modo y en cualquier grado que sea, queda al punto «enrazonado», esto es, conformado, sin duda porque la actividad que procede de la vida es capaz de conformar impartiendo un movimiento destinado a conformar. En consecuencia, la actividad de la vida es artística del modo como puede serlo el movimiento del que danza —pues el danzante mismo se asemeja a una vida que es artística de ese modo, es decir, es el arte mismo el que mueve al danzante y lo mueve artísticamente—, sin duda porque la vida misma es artística de algún modo. Y basta lo dicho para explicar cómo debe ser concebida la vida, de cualquier clase que sea.

Así pues, aunque proviene de una Inteligencia una y de una Vida una y aunque la una y la otra son plenas, esta Razón no es ni una vida una ni una determinada inteligencia una, ni es plena en todo punto ni se da toda y entera a aquellos a los que se da. No, sino que, contraponiendo unas partes a otras y haciéndolas deficientes, dio origen a una situación de guerra y de lucha. Y aun así, aunque no puede ser una, sí es «unitotal». Porque, aunque se ha hecho hostil a sí misma en sus partes, es tan una y amiga de sí misma como si fuera el plan de un drama: el plan de un drama es uno aunque contenga en sí muchos conflictos. Ahora bien, el plan de un drama reduce el drama —quiero decir las partes en conflicto— a la unidad de una especie de armonía porque hace que el relato completo de las partes que entran en conflicto tenga cierta coherencia. Mas en el cosmos, el conflicto de las partes discordantes proviene de una sola Razón. Así que sería preferible com-

pararla con la armonía que brota de sonidos contrastantes e investigar el porqué de esos contrastes en el sistema tonal. Si, pues, aun en los sonidos, los tonos del sistema dan origen al agudo y al grave y, así y todo, se juntan y se aúnan —como tonos armónicos que son— en la armonía misma, que es un sistema superior del que ellos mismos no son sino partes menores; si observamos, por otra parte, que también en el universo hay contrarios —como blanco y negro, caliente y frío, con alas y sin alas, con pies y sin pies, racional e irracional—, pero que todos ellos son partes de un solo animal, del animal total, y que el universo concuerda consigo mismo aunque muchas de sus partes sean antagónicas y que el universo es conforme a un plan racional, entonces es necesario concluir que la Razón unitaria del cosmos es una Razón unitaria constituida por contrarios, toda vez que semejante contraposición es la que constituye su estructura y, por así decirlo, su esencia. Porque si no fuera múltiple, tampoco sería total ni sería Razón; pero como es una Razón, está diversificada con respecto a sí misma. Además, la máxima diversidad está en la contraposición; y así, si produce cosas diversas en general, también producirá cosas diversas en sumo grado, y no diversas en menor grado. En consecuencia, como produce cosas extremadamente diversas, forzosamente producirá también los contrarios, y será perfecta si se transforma a sí misma en cosas no sólo diversas, sino aun contrarias.

17 Siendo, pues, su modo de ser similar a su modo inexorable de obrar, síguese que cuanto más dispar es, tanto más contrarios serán sus productos. Además, el cosmos sensible es menos uno que la Razón del cosmos; así que también será más múltiple y la oposición será mayor, mayor el deseo de vivir de cada ser y mayor su pasión por la unidad. Pero aun los amantes, en su afán por su propio bien, destruyen a menudo a sus amados

cuando son destructibles. El deseo, en fin, de la parte por el todo atrae hacia dicha parte todo cuanto puede. Los buenos y los malos son, pues, como los personajes opuestos que encarna un danzante en virtud de un mismo arte; a uno de esos personajes lo llamaremos bueno y al otro malo, y así la danza es perfecta.

—Sin embargo, en ese caso ya no habrá malos. O mejor, no se descarta que haya malos, sólo que no serán tales por su culpa; no, sino que habrá quizás indulgencia para con los malos. ¡A no ser que sea la Razón la que determine que haya indulgencia o no, y que determine que ni siquiera seamos indulgentes con los tales!

—Pero si una parte de la Razón es un hombre bueno y otra uno malo y son más las partes que encarna el malo, entonces, así como en los dramas hay cosas que el autor impone a los actores y otras que utiliza porque existen de antemano, pues no es él el que hace que un actor sea de primera, de segunda o de tercera categoría, sino que se limita a repartir a cada actor las palabras apropiadas, con lo que restituye ya a cada uno el puesto que se le debe; pues así también hay un puesto apropiado para cada hombre [80], uno para el bueno y otro para el malo. Así que de acuerdo con la naturaleza y con la Razón cada uno de los dos acude al puesto respectivo que le corresponde, ocupando el que él eligió [81]. Luego, el uno profiere palabras impías y comete acciones de maldad y el otro dice y hace lo contrario. Porque ya antes de que existiese el drama existían los actores correspondientes y estaban dispuestos a entregar a él su propio ser.

Ahora bien, en los dramas humanos, las palabras las distribuye el autor, mas los actores ponen cada uno de su parte y sacan de sí mismos la buena o mala ac-

[80] Es decir, en el cosmos.
[81] Cf. *supra*, n. 50.

tuación, ya que, tras la composición de los diálogos por el autor, aún hay algo que les incumbe a ellos. Mas en el drama más verdadero, que los hombres con talento poético imitan parcialmente, la que representa es el alma, pero recibiendo del Autor los papeles que representa. Y así como los actores de aquí no reciben al azar las máscaras, los trajes, los mantos azafranados y los harapos, así tampoco el alma misma recibe al azar sus suertes, pues aun éstas se ajustan a la Razón; y si el alma las pone en armonía consigo misma, se pone a tono y se coordina a sí misma con el drama y con la Razón universal. Luego hace que resuenen, por así decirlo, como un cántico, sus propias obras y todas las otras cosas que el alma es capaz de realizar de acuerdo con su propia índole. Y así como la voz y el lucimiento o deslucimiento dependen del actor mismo, el cual o añade realce a la obra, como es creíble, o, si lo que añade es la mala calidad de su voz, no por eso hace que el drama desmerezca de lo que era, sino que el que aparece deslucido es él mismo, mas el autor lo despide del drama descalificándolo merecidamente y actuando en esto como buen juez, y al uno lo promueve a más altos honores y a dramas mejores, si los tiene, y al otro, en cambio, lo relega a otros peores, si los tiene, pues así también el alma: primero, entra dentro de esta obra universal y se convierte a sí misma en parte del drama, a cuya representación contribuye por su parte con una buena o mala actuación; ya a su entrada, es puesta en coordinación con el conjunto, y, a excepción de sí misma y de sus propias obras, todo lo otro le viene dado; luego recibe el castigo o la recompensa.

Mas los actores de este drama tienen una ventaja porque actúan en un lugar de dimensiones más amplias que las de un escenario y porque el Autor les hace responsables de todo, y también porque gozan de una mayor posibilidad de ir a ocupar una gran variedad de pues-

tos, pues son ellos los que determinan el grado de honor o deshonor por ser ellos mismos los que contribuyen al grado de honor o deshonor. Es que cada puesto se ajusta al carácter de cada cual de tal modo que esté a tono con la Razón del universo. Cada uno se acopla según justicia al sitio destinado a recibirlo del mismo modo que cada cuerda es asignada al puesto apropiado y conveniente de acuerdo con el tono y la calidad del sonido que es capaz de emitir. Efectivamente, habrá adecuación y belleza en el conjunto si cada uno quedare colocado en su debido sitio: si su voz es mala, en la tiniebla y en el Tártaro, porque allá la mala voz es buena. Y el conjunto del cosmos será bello, no si cada uno es un Lino [82], sino si, aportando cada cual su propia voz, contribuye a la formación de una sola armonía haciendo sonar también él su propia vida, sólo que más débil, de peor calidad y más imperfecta, del mismo modo que tampoco en la siringa hay un único tono, sino que también hay alguno que, aunque más débil y apagado, contribuye a la melodía de la siringa en su conjunto, pues la melodía está repartida en tonos parciales desiguales, y los sonidos son todos desiguales, pero el sonido completo es uno solo formado por todos. Pues así también la Razón universal es una sola, pero está dividida en partes desiguales. Por eso los sitios que hay en el universo son diferentes, mejores y peores; y como las almas son desiguales, por eso se acomodan a sitios desiguales. De donde resulta que también en este mundo, como los sitios son desemejantes y las almas no son idénticas, sino que son desiguales y ocupan sitios desemejantes, por eso, análogamente a las desemejanzas que hay en la siringa o en algún otro instrumento, también las almas están en sitios diferentes entre sí emi-

---

[82] Sobre Lino como músico por antonomasia, cf. PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* IX 29, 6.

tiendo cada una su propio sonido de acuerdo con el sitio que ocupa, sintonizando tanto con su respectivo sitio como con el conjunto. Y así, el sonido feo que emitan quedará muy bien acordado con el universo, y un sonido antinatural será natural para el universo, sin que deje de ser por eso un sonido peor. Mas al emitir un sonido así, el alma no empeora la calidad del conjunto, del mismo modo que un verdugo, aunque sea un malvado —si hay que recurrir a un nuevo símil—, tampoco empeora la calidad de una ciudad regida por una buena constitución. Porque en una ciudad hace falta un verdugo y a menudo hace falta un hombre de tal calidad; así que también éste está muy bien en su puesto.

18 Mas las almas son mejores y peores, en unos casos, por otras causas, y en otros, diríase que ya desde el principio no son todas iguales. Porque, en correspondencia con la Razón, también las almas son partes desiguales, puesto que se diversificaron. También hay que tener en cuenta que algunas son «de segundo y de tercer orden» [83] y que el alma no actúa siempre con las mismas partes [84]. Insistamos, en fin, puesto que falta mucho todavía para que el tema quede dilucidado, en lo siguiente: que en modo alguno hay que introducir actores tales que digan palabras distintas de las del Poeta rellenando por su cuenta lo que falta como si el drama fuera de suyo incompleto y su Autor hubiera dejado huecos intermedios. Porque los actores no han de ser meros actores, sino partes del Poeta y de un Poeta que tiene previsto lo que han de decir para poder de ese modo engarzar las partes restantes y con ellas también los efectos. Pues aun los efectos que se siguen en el universo a consecuencia de las acciones malas son engarzados por las Razones y engarzados conforme a un plan

---

[83] Cf. Platón, *Timeo* 41 d 7.

[84] Cf. III 3, 4, 13-16.

racional. Así, de un adulterio o de la traída de un prisionero pueden salir hijos conformes con la naturaleza y hombres mejores, si hay suerte; y pueden surgir otras ciudades mejores que las destruidas por hombres malvados.

Si, pues, no es aburda la introducción de dos clases de almas, unas que obren las acciones buenas y otras que obren las malas —pues privaríamos a la Razón aun de las buenas si le quitáramos las malas—, ¿qué dificultad hay en hacer que aun las acciones de los actores sean partes de la Razón que hay en el universo, como lo son allá del drama, y en incluir en ella tanto las buenas como las malas, de suerte que a cada uno de los actores le vengan dadas por la Razón misma, tanto más cuanto que el drama cósmico es más perfecto y que todas las cosas provienen de la Razón?

—Pero ¿para qué hacer de lo malo una parte de la Razón? [85]. Además, ¿es que las más divinas de entre las almas ya no serán nada en el universo, sino que todas ellas serán partes de la Razón? Además, o todas las Razones son almas o, si no lo son, ¿por qué algunas son almas y otras meras Razones, cuando toda Razón es Razón de algún alma?

---

[85] El tratado III 2, tal como quedó separado de III 3 en la edición porfiriana, termina con una objeción cuya respuesta se halla, como ya advertimos en la introducción, en los primeros capítulos del siguiente tratado.

III 3 (48) SOBRE LA PROVIDENCIA, LIBRO II

—¿Qué pensar, pues, de todo esto? [1]. Pues que tanto 1
las acciones malas como las buenas están comprendidas en la Razón universal, de la que también las malas son partes. Es verdad que esas acciones no las genera la Razón universal, pero la Razón universal sí las lleva consigo. En efecto, las Razones son actos de un Alma universal, y las Razones parciales son actos de almas parciales; y como esa Alma unitaria contiene partes diversas, también las Razones contendrán una diversidad correspondiente, y, por consiguiente, también las acciones, que son los últimos productos. Ahora bien, tanto las almas como las acciones concuerdan unas con otras y concuerdan de tal modo que constituyen una unidad, aunque sean contrarias [2]. Porque como todas brotaron de algo uno, por su misma naturaleza se ven compelidas a aunarse, de modo que, aunque nacieron diferentes y se volvieron contrarias, no obstante, la unidad de su origen las impulsa a juntarse en un sistema unitario.

Sucede lo mismo que en cada especie animal [3]: la de los caballos es una sola, por más que luchen, por

[1] Aquí se inicia la respuesta a la última objeción de III 2.

[2] Reminiscencia de HERÁCLITO (frs. 10 y 51).

[3] El proceso seguido en esta sección (1, 12-27) se inspira en las dos operaciones de la dialéctica platónica: síntesis y división (cf. I 3, n. 22).

más que se muerdan unos a otros, por más que compitan, por más que se enfurezcan por la rivalidad. Lo mismo se aplica a las demás especies, una a una, y lo mismo, en fin, hay que pensar del hombre. Hay que proceder, por tanto, a reagrupar todas esas especies en un solo género: el de «Animal»; luego, a su vez, hay que reagrupar por especies a los no animales; luego, hay que aunar estas especies en un solo género: el de «No-animal»; luego, si se quiere, hay que juntar esos dos géneros en el «Ser», y luego, en el Principio del Ser. Y a la inversa, tras haber vinculado todo a ese Principio, ve bajando y ve dividiendo y observando cómo se disgrega la unidad al extenderse a todos sus miembros y abarcarlos juntos en un solo sistema. Así que, aunque diversificado, es un solo animal múltiple: cada uno de los seres que se contienen en él desempeña su función según su propia naturaleza; pero se mantiene, no obstante, dentro del conjunto mismo; el fuego, por ejemplo, quema, el caballo desempeña las funciones del caballo y los hombres realizan las obras propias del hombre, cada uno según su respectiva naturaleza, y hombres diversos, obras diversas. El resultado consiguiente a la naturaleza y a los actos de cada cual es el vivir bien o el vivir mal.

2 Pero del vivir bien no son responsables las circunstancias, sino que aun éstas son consecuencias que están en consonancia con sus antecedentes y se van eslabonando concatenadamente. Pero quien entrelaza todas las cosas es el principio rector[4] con la colaboración de los seres que tienden en una u otra dirección según su naturaleza[5]. Es como en las campañas militares, en que

---

[4] Es decir, el Alma superior e intelectiva del cosmos. Cf. la introducción a III 2-3 con la n. 7.

[5] El alma del hombre es bipolar (I 2, 4, 13): puede tender al bien o al mal.

el general manda y los subordinados cooperan con él[6], pero el conjunto está sometido a la providencia de un general que tiene presentes las operaciones, los percances, el debido avituallamiento de víveres, bebidas, armamento y maquinaria y todos los resultados que se prevén de compaginar todas esas cosas a fin de que el desenlace de todo ello dé lugar a una situación favorable; y así, todo transcurre de un modo fácilmente controlable por el general. Con todo, los planes del enemigo caen fuera de sus cálculos. Pero si pudiera mandar aun en el ejército enemigo, si fuera de verdad «el Gran Capitán»[7] al que estuvieran sometidas todas las cosas, ¿qué quedaría descoordinado y qué desajustado?

Pues aunque digas: «yo soy dueño de elegir esto o 3
aquello»[8], no obstante, lo que eligieres está subordinado al conjunto. Es que el papel que tú representas no es episódico para el universo[9], sino que se te ha tenido en cuenta tal como eres.

—Pero ¿de dónde viene el que yo sea tal como soy?

—Aquí la razón plantea dos cuestiones: una, si la responsabilidad de la cualidad del carácter moral de cada cual hay que atribuírsela al Hacedor, si lo hay, o al ser mismo originado; otra, si no hay que inculpar a nadie en absoluto, como no se inculpa a nadie, en la

[6] La originalidad de la analogía, por lo demás inspirada en ARISTÓTELES (*Sobre la filosofía*, fr. 12, Ross; *Metafísica* 1075 a 11-15; *De mundo* 399 a 35-b 10), estriba en la concepción de un general que controlara no sólo el ejército propio, sino también el del enemigo.

[7] PLATÓN, *Fedro* 246 e 4.

[8] Aquí me aparto de la puntuación de HENRY-SCHWYZER dejando *ei* fuera de las comillas y poniendo coma en vez de interrogación después de *táde*.

[9] Aquí subyace de nuevo la analogía del drama: «episódico» quiere decir «incidental» a la trama del universo y sin conexión con ella, como ocurre en las malas tragedias (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1090 b 19-20).

generación de las plantas, de que éstas no sientan, o, en la de los animales distintos del hombre, de que éstos no sean como los hombres. Lo contrario sería lo mismo que preguntar «¿por qué los hombres no son lo mismo que los dioses?» Si en esos casos no es razonable que inculpemos ni a las cosas mismas ni al Hacedor, ¿por qué en el caso del hombre va a ser razonable la inculpación de que no sea un ser mejor de lo que es? ¿Acaso porque el ser del hombre podría ser más perfecto? ¿Cómo? ¿Añadiendo algo de su parte para que fuera más perfecto? En ese caso, el hombre mismo que no lo hiciera sería responsable ante sí mismo. Pero si esa mayor perfección hubiera de venirle no de él mismo, sino de fuera, del Creador, entonces sería absurdo que uno reclamara más de lo que se le ha dado, como sería absurda tal reclamación en el caso de los demás animales y en el de las plantas. Pues no hay que andar inquiriendo si una cosa es menos que otra, sino si le basta tal como es. Porque no todas las cosas tenían que ser iguales.

—¿Por qué no? ¿Porque el Hacedor las midió por haber decidido que no todas debían ser iguales?

—De ningún modo, sino que tenían que ser así por naturaleza. Porque esta Razón subsigue a otra Alma, y esta Alma subsigue a la Inteligencia [10], mas la Inteligencia no es una de estas cosas, sino todas, y todas son muchas; y como son muchas y no son idénticas, era de esperar que unas fueran primeras, otras segundas y otras terceras aún en valía. Pues así también, los animales originados no son almas solamente, sino disminuciones de almas, por razón de que aquéllos se van

[10] El orden jerárquico resultante es el mismo que se establece en II 3, 18: en orden descendente, la Inteligencia seguida del Alma superior y ésta, a su vez, del Alma inferior, que se identifica con la Razón descrita en III 2, 16, 12-17 (cf. la introd. a III 2-3, con la n. 15).

ya degradando progresivamente [11]. Porque la razón [12] de un animal, aunque esté informada por un alma, es un alma distinta de aquélla de la que proviene la razón. Así que la Razón total se va aminorando a medida que se afana por acercarse a la materia, y el producto nacido de ella es más deficiente. ¡Fíjate a qué distancia se encuentra el producto! Y, sin embargo, es una maravilla. De que el producto sea tal como es, no se sigue, por tanto, que lo anterior a él sea de la misma calidad, pues es superior a todo lo originado, está libre de culpa y es más digno de admiración porque dejó tras de sí un don y porque sus vestigios son de tal calidad. Y si les dio más todavía de cuanto son capaces de obtener, aún es más digno de aprobación. Así que parece ser que la responsabilidad recae sobre los hombres originados, mientras que la aportación de la providencia es más que suficiente.

Porque si el hombre fuera simple —digo «simple» 4
en el sentido de que el hombre fuera sólo su hechura [13] y actuara y reaccionara conforme a esa hechura— ya no habría responsabilidad en el sentido de culpabilidad, como no la hay en los demás animales. Pero, de hecho, sólo el hombre —el hombre malvado— es digno de reproche, y lo es tal vez con toda razón, porque no es sólo su hechura, sino que posee un principio distinto y libre [14], que no está fuera de la providencia ni de la Razón total. Porque las cosas de allá no están desvinculadas de las de aquí, sino que las superiores iluminan a las inferiores, y en esto consiste la providencia per-

[11] Aplicación del principio de la degradación progresiva (*Introd. gen.*, secc. 16, 4).

[12] Es decir, la razón seminal.

[13] Es decir, el compuesto orgánico, llamado también «el sujeto en cuanto modelado» o simplemente, «la modelación», (*infra*, nn. 17-18). De hecho, el hombre no es «simple», sino «doble» (cf. II 3, 9, 30-31).

[14] El alma individual como principio autónomo (cf. III 1, 8).

fecta. Así que hay dos clases de Razón: una es la hacedora, y otra, la que conecta las cosas superiores con las originadas, y ésta se identifica con la providencia superior, mientras que la providencia derivada de la superior se identifica con la otra Razón, que está conectada con la Razón superior. Y de ambas resulta una trabazón universal y la providencia total [15].

Los hombres poseen, pues, otro principio, mas no todos se valen de todos los principios que poseen: unos se valen de uno y otros del otro, o de los otros, o sea, de los inferiores. Pero aun los principios superiores están presentes sin actuar en ellos. Sin embargo, no están inactivos ellos mismos, pues cada cosa realiza su propia actividad.

—Pero si están presentes —dirá alguno—, ¿por culpa de quién no actúan en ellos? ¿O es que no están presentes? Sin embargo, decimos que están presentes en todas partes y que nada está desamparado.

—Es que no están presentes para aquellos en los que están sin actuar en ellos.

—Pero ¿por qué no actúan en todos, si aun esos principios son partes de ellos? Me refiero al principio superior.

—En los demás animales, este principio no es parte de ellos, y, en los hombres, no en todos es parte de ellos [16].

—¿Y no es éste el único que no en todos es parte de ellos?

—¿Y por qué no ha de ser el único? Mas en aquéllos en los que es el único, el vivir es vivir por ese principio, y por los restantes, en cambio, sólo en la medida de

---

15 Sobre este pasaje, cf. la introd. a III 2-3, n. 29.

16 En el sentido de que, aunque todos lo poseen, no todos se valen de él. En este sentido, no forma parte de su «yo» actual (*Introd. gen.*, secc. 72).

lo necesario. Porque sea que la constitución del sujeto es tal como para sumirlo en una especie de fondo turbio, sea que predominan los apetitos, en todo caso es necesario admitir que la responsabilidad está en dicho sujeto.

—Pero, en primer lugar, parecería que en ese caso la responsabilidad ya no estaría en la razón, sino principalmente en la materia. Así que dominaría la materia, no la razón, y, secundariamente, el sujeto en cuanto modelado [17].

—No, el sujeto de dicho principio es la razón y lo que proviene de la razón y es conforme a la razón. Así que no es verdad que dominaría la materia y, secundariamente, la modelación [18]. Además, el que el sujeto sea de tal o cual condición es atribuible a su vida anterior, porque, como resultado de la vida anterior, su razón se vuelve como pálida comparada con la anterior a ella, como si el alma se hubiera debilitado; pero más tarde recobrará su brillo. Añadamos, en fin, que la razón contiene aun la razón de la materia: ella misma se labrará su propia materia revistiéndola de cualidades en conformidad consigo si no la encontró acorde. Porque la razón [19] del buey no existe en otra materia que la de buey. Por eso dice (Platón) [20] que el alma se encarna también en otros animales, porque supone que el alma se ha vuelto distinta y que la razón se ha modificado a fin de que el alma que antes era hombre se convierta en alma de buey. Así que el que renace inferior renace así según justicia.

—Pero el que nació inferior ¿por qué nació así desde el principio y cómo cayó?

17-18 *Supra, n.* 13.

19 *Supra,* n. 12.

20 *Timeo* 42 c; cf. III 4, 2.

—Ya hemos dicho muchas veces[21] que no todas las cosas son de primer orden y que todas las que son de segundo y de tercer orden poseen una naturaleza que es inferior a la de las anteriores a ellas, y que una leve propensión basta para desviarse del camino recto[22]. Además, el entrelazamiento de una cosa con otra es una especie de combinación en que de ambas cosas nace una tercera; y no es verdad que la combinación le haya restado entidad; no, sino que lo inferior nació inferior desde el principio, y es inferior lo que por propia naturaleza se hizo inferior. Así que si paga las consecuencias, paga su merecido. En fin, la cuenta hay que remitírsela a las vidas anteriores, pues de las anteriores dependen las siguientes.

5 Por consiguiente, al descender de lo alto, la providencia no se mantiene igual, de principio a fin, con igualdad cuasinumérica, sino que varía en correspondencia con la variedad de lugares, como sucede en un animal individual, que depende de un principio hasta su parte final y en el que cada parte tiene lo suyo propio: una parte mejor posee una actividad mejor, mientras que la actividad que despliega otra parte de nivel inferior es ya la propia suya, y las reacciones que experimenta son las propias suyas con respecto a sí misma y a su coordinación con otra parte. Más concretamente, cuando el animal recibe un golpe determinado, los órganos vocales lanzan un grito determinado mientras que las otras partes lo sufren en silencio y se mueven con los movimientos consiguientes; y así, del conjunto de todos los sonidos y de las acciones y reacciones surge como una sola voz, una sola vida y un solo género de vida del animal. Porque a partes diversas corresponden actividades diversas: los pies desempeñan una función, los ojos otra, la razón otra y la inteligencia otra.

---

[21] Cf. III 2, 18, 1-5; III 3, 3, 23-24.

[22] Cf. III 2, 4, 39-41.

Mas del conjunto de todas las cosas resulta una unidad y una sola providencia. Hay fatalidad, empero, a partir del nivel inferior, mientras que el nivel supremo es providencia pura. Porque todo lo que se contiene en el mundo inteligible es Razón o más que Razón, pues es Inteligencia o Alma pura; pero ya a partir de ahí, es providencia todo lo que proviene de allá, tanto lo que se contiene en el Alma pura como lo que de ella les viene a los animales. Ahora bien, la Razón viene dividiéndose en partes desiguales; por eso son también desiguales los efectos que produce, como lo son en cada animal individual. Y ya a partir de ahí, son consecuencias y secuelas de la providencia las acciones que uno realiza si son gratas a los dioses, porque la Razón de la providencia era grata a los dioses. Es verdad que aun las acciones que no son tales son engarzadas en el conjunto por la providencia, pero no son producto de ella. No, sino que, una vez originadas por los hombres o por cualquier otro ser animado o inanimado, si a esas acciones originadas se les sigue algún provecho son reasumidas por la providencia de tal modo que en todas partes prevalezca la virtud una vez enmendados y enderezados los yerros, análogamente a lo que sucede en un cuerpo individual cuando se recupera la salud por la providencia del animal: si se produce una cortada o una herida en general, la razón rectora del animal la cierra de nuevo y la cicatriza enseguida y cura y remedia la parte dañada. Así que las obras malas son secuelas, pero necesarias: las causamos nosotros por nuestra cuenta, no forzados por la providencia, sino sacándolas de nosotros, que las juntamos con las obras de la providencia o derivadas de la providencia, pero no podemos engarzar sus efectos de acuerdo con la voluntad de aquélla, sino de acuerdo con la voluntad de los que las realizaron o con alguna otra de las cosas que hay en el universo y que, sin estar ella misma de acuerdo con

la providencia, haya producido o ejercido en nosotros algún influjo.

Es que no todo produce el mismo efecto en todo aquello con lo que se encuentra; en una cosa produce el mismo efecto y en otra otro. Por ejemplo, la belleza de Helena produjo en Paris un efecto; pero el que experimentó Idomeneo no fue el mismo[23]. Y si uno que es disoluto y hermoso tropieza con otro que es disoluto y hermoso, produce en él un efecto distinto del que produce el que es casto y hermoso en el que es casto y hermoso. Y ese mismo produce en el disoluto un efecto distinto del que el disoluto produce en él. La acción puesta por el disoluto ni es obra de la providencia ni es acorde con la providencia, mientras que la acción puesta por el casto, aunque no es una obra puesta por la providencia, pues es puesta por él, sí es acorde con la providencia, porque concuerda con la Razón, del mismo modo que lo que uno haya hecho en beneficio de la salud, lo hizo él mismo de acuerdo con la norma del médico. Porque ésta es la norma que diera el médico inspirándose en la ciencia ya sea para el cuerpo sano, ya para el enfermo. Pero lo que uno haga en contra de la salud, además de ser él mismo quien lo hace, lo hace en contra de la providencia del médico.

6 —Entonces, ¿a qué se debe que los adivinos pronostiquen incluso los males y que, observando la rotación del universo, predigan éstos además de sus otras adivinaciones?

—Se debe, claro está, a que todos los contrarios están coimplicados, por ejemplo la forma y la materia. Así, en un animal, como es un compuesto, es claro que quien observa la razón conformadora, observa también

[23] Idomeneo visitó muchas veces el palacio de Menelao (*Ilíada* III 230-233), pero, a diferencia de Paris, no se dejó seducir por la belleza de Helena.

lo conformado. Porque no ve a un animal inteligible del mismo modo que a un animal compuesto, sino que en el compuesto ve a la razón conformando la parte inferior. Ahora bien, como el universo es un animal, quien observa las cosas que se originan en él, también observa a la vez los principios de los que procede y la providencia que se extiende sobre él. Está extendida, efectivamente, a todas las cosas, aun a las que se originan. Y éstas son tanto los animales como sus operaciones y disposiciones mixtas, «mezcladas de razón y de forzosidad»[24]. El observador las ve, pues, mezcladas y mezclándose continuamente y no es capaz de distinguir por sí mismo netamente entre la providencia y lo que es acorde con la providencia, y, por otro lado, entre el sustrato y cuanto el sustrato da de sí mismo a lo que está sobre el sustrato. Pero el hacer esto ni siquiera es propio de un hombre, o lo es de algún hombre sabio y divino. O mejor, «es posible que algún dios tenga este privilegio», como diría alguno[25]. Además, no es propio del adivino el decir el porqué, sino sólo el qué, y su arte consiste en leer unas letras naturales[26] que patentizan orden y jamás degeneran en desorden; o mejor, su arte consiste en leer la rotación celeste, que atestigua y saca a la luz, aun antes de que aparezca por sí mismo, cómo va a ser y todo lo que va a ser cada uno.

Efectivamente, las cosas terrestres están implicadas en las celestes y las celestes en las terrestres, pues ambas contribuyen de consuno a la constitución y perpetuidad del cosmos y las unas son presagiadoras de las otras, para el observador, por analogía[27]. Pues aun las otras formas de adivinación se basan en la analogía. Era

---

[24] Cf. Platón, *Timeo* 47 e 5-48 a 1.

[25] Simónides de Ceos, fr. 4, Diehl; cf. Platón, *Protágoras* 341 e 3.

[26] Cf. III 1, n. 43.

[27] Cf. III 1, n. 44.

preciso, en efecto, que todas las cosas fueran, no independientes las unas de las otras, sino semejantes las unas a las otras de algún modo. Tal puede ser quizás el sentido de la frase de que la analogía mantiene la cohesión de todas las cosas [28]. Ahora bien, la analogía consiste en esto: en que lo peor es a lo peor como lo mejor es a lo mejor. Por ejemplo, como un ojo es a un ojo, así es un pie a un pie, es decir, el uno al otro. O si se prefiere, como la virtud es a la justicia, así es el vicio a la injusticia. Si, pues, la analogía reina en el universo, también cabe hacer predicciones. Y si las cosas celestes influyen en las terrestres, influyen del mismo modo que las partes de todo animal influyen unas en otras, no en el sentido de que la una genere la otra, pues son generadas simultáneamente, sino en el de que, según es la naturaleza de cada cosa, así también la afección que experimenta es la que corresponde a su naturaleza; y así, porque es tal cosa, experimenta tal afección, y tal afección la experimenta tal cosa. Pues así es también como la Razón es una sola.

7 Pero además, porque se dan las cosas que son mejores, se dan también las que son peores [29]. Porque, en una cosa multiforme, ¿cómo puede haber algo peor si no hay algo mejor, o cómo algo mejor si no hay algo peor? Así que no hay que echar en cara lo peor que hay en lo mejor, sino aceptar lo mejor porque dio de sí a lo peor. En suma, quienes pretenden suprimir lo peor que hay en el universo, suprimen la providencia misma. Porque ¿de qué la habrá? No por cierto de sí misma ni de lo mejor. Pues aun la que llamamos providencia superior, la llamamos así con respecto a lo inferior.

[28] Cf. Platón, *Timeo* 31 c y 32 c.

[29] La idea de la mutua coimplicación de los contrarios era un tema favorito de Crisipo (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 1169), quien, a su vez, apelaba a Platón (*Fedón* 60 c).

Ahora bien, aquéllo en lo que todas las cosas se aúnan es el principio en el que todas existen juntas y en el que todas forman un todo. Y de ese principio van saliendo ya todas y cada una de las cosas —mientras aquél permanece dentro— cual de una sola raíz que permaneciera fija en sí misma. De él florecieron aquéllas desarrollándose en una multiplicidad dividida, siendo cada una de ellas portadora de una imagen de dicha multiplicidad [30]. Y, una vez venidas al mundo, una se puso en un sitio y otra en otro; unas se quedaron cerca de la raíz y otras se alejaron más y más [31] y se escindieron hasta convertirse en una especie de ramas, puntas, frutos y hojas; unas permanecen siempre y otras se renuevan siempre: los frutos y las hojas [32]. Mas las que se renuevan siempre guardan dentro de sí las razones representativas de los principios superiores [33], deseando ser una especie de microárboles. Y si producen antes de perecer, producen sólo lo próximo [34]. Mas esa especie de huecos que hay entre las ramas se llenan de excrecencias nacidas también ellas de la raíz, aunque de otro modo [35]; y también éstas influyen en las pun-

[30] Cada ser individual es un «microcosmos», un conjunto unimúltiple.

[31] Alusión al principio de la degradación progresiva (III 2, 8, 1-11).

[32] Los elementos permanentes del árbol —tronco y ramas— representan el cielo y los astros, que gozan de perpetuidad numérica, mientras que los frutos y las hojas, que se renuevan cíclicamente, son imagen de los seres del mundo sublunar, que gozan de perpetuidad específica, pero no de la numérica (II 1).

[33] Los seres vivos del mundo sublunar, que se renuevan periódicamente, guardan dentro de sí las razones, que son imágenes representativas de las Formas respectivas del mundo inteligible.

[34] Es decir, el ser siguiente en el orden sucesivo de la generación natural.

[35] Los intersticios que hay entre las ramas parecen representar el dominio de la fatalidad; esos intersticios se llenan de «excrecencias», es decir, de «obras malas», que provienen también de la «raíz», es decir, de la Razón del cosmos, pero «de otro modo», es decir, «indi-

tas de las ramas, de modo que da la impresión de que el influjo les viene a éstas sólo de la parte próxima [36]; pero, de hecho, una parte sufre un influjo, y otra lo ejerce, en virtud del principio —mas el principio mismo no es independiente [37]—, pues las cosas que se influyen mutuamente son distintas porque se alejaron, pero inicialmente provienen de un mismo principio [38]. Son como hermanos que se influyeran mutuamente porque son parecidos por haber nacido de unos mismos padres.

rectamente», como producto que son de las almas malas, no como productos causados directamente por la Razón del cosmos.

36 Es decir, de la causa próxima.

37 El principio mismo, que es la Razón del cosmos, depende, a su vez, del Alma superior (III 2, 16, 14-15). Tomo esta frase como parentética.

38 Plotino quiere decir que por muy desemejantes que sean los seres del cosmos, no obstante guardan entre sí una afinidad radical, porque, en definitiva, todos provienen de un mismo principio; y en esa afinidad se basa la simpatía mutua por la que son capaces de influir los unos en los otros.

III 4 (15) SOBRE EL DEMON AL QUE HEMOS CABIDO EN SUERTE

INTRODUCCIÓN

Este tratado del primer período *(Vida* 4, 51), aunque ubicado por Porfirio en la *Enéada III* de contenido supuestamente cosmológico [1], es en realidad un ensayo primerizo de antropología filosófica [2], extraída de los diálogos de Platón mediante una exégesis muy al estilo de Plotino y un tanto alambicada de tres series de textos que entretejen la tupida trama de este breve pero complejo tratado. En primer lugar, los textos *demonológicos* [3]. En el *Timeo*, el demon asignado por Dios a cada hombre se identifica con la parte principal del alma, es decir, con el *noûs*, caracterizado como «el demon que cohabita» con cada uno de nosotros y como «lo divino en nosotros». En cambio, en los mitos del *Fedón* y de la *República* el demon aparece como un ser exterior al alma [4]; es más, mientras en el mito del *Fedón* el demon asignado a cada alma en esta vida le viene dado por suerte y su misión consiste en ser su guardián en esta vida y en acompañarla tras la muerte,

---

[1] Las razones que aduce Porfirio (*Vida* 25, 2-6) para incluirlo en esta *Enéada* no son muy convincentes. Sobre la mente de Plotino, cf. la n. 31 de la traducción.

[2] Ensayo primerizo en contraste con el tardío y mucho más maduro I 1, que es la última palabra de Plotino en esta materia.

[3] En ellos incluyo, de un lado, un importante pasaje del *Timeo* (90 a-c) y, de otro, los mitos escatológicos del *Fedón* (sobre todo, 107 d-108 c) y de la *República* (especialmente, 617 d-e).

[4] Como observa acertadamente Bréhier, en la *Notice* que precede a III 4.

primero, al lugar del juicio y, luego, al Hades, en el mito de la *República* se insiste en que el demon no nos es dado por suerte, sino que cada alma elige libremente su propio demon, como escoge libremente su vida [5], y la misión de aquél consiste en ser «ejecutor» del destino libremente elegido por el alma. Viene, en segundo lugar, el grupo de textos que podemos llamar *encarnacionales* [6], de los cuales conviene destacar tres ideas: 1) antes de reencarnarse, el alma propende a escoger el tipo de vida más conforme con los hábitos adquiridos en vidas anteriores, pero esa predisposición no suprime la libertad de la elección [7]; 2) el alma del hombre que vivió una vida animal propende a reencarnarse en el cuerpo de un animal; de ahí la posibilidad de la transmigración [8]; 3) en el *Timeo* se establece una estrecha correspondencia —en número y carácter— entre las almas y los astros: inicialmente, antes de la primera encarnación, todas las almas son sembradas en sus respectivos planetas, cada una en aquel que le es afín; y las que, una vez encarnadas, hayan llevado una vida buena, volverán a habitar, tras la muerte, en sus planetas correspondientes. Viene, en tercer lugar, la serie de textos *psíquicos* referentes, o interpretados por Plotino como referentes, a la estructura del alma [9]: el alma recorre el universo revistiendo ora una forma, ora otra, y consta de una

---

5 *República* 617 e 1, en contraste con *Fedón* 107 d 6-7. Plotino cita este pasaje del *Fedón* en 3, 3-4, pero en el cap. 5 insiste en la idea de la *República* de que es el alma misma la que elige su propio demon. El título de III 4, basado en el pasaje del *Fedón*, puede resultar desorientador.

6 *Fedón* 81 b-82 c; *Fedro* 248 c-249 d; *República* 620 a-d; *Timeo* 41 d-42 d; 91 d-e.

7 Al menos en la *República* (617 e 4): «la responsabilidad es de quien hizo la elección», texto citado por PLOTINO en III 2, 7, 19-20.

8 Es decir, la encarnación del alma humana en un cuerpo de bestia. Los platónicos, hasta Plotino inclusive, aceptaron esta doctrina en sentido literal; Porfirio y Jámblico, rompiendo con la tradición, sólo en sentido metafórico; Proclo, siguiendo a Teodoro de Asine (PROCLO, *In Timaeum*, DIEHL, III 294, 22-295, 3; *In Rempublicam*, KROLL, II 309, 28-310, 6), adopta una solución intermedia: el alma humana en estos casos queda ligada al alma de la bestia por simpatía, pero transcendiéndola y sin informar el cuerpo. Sobre esta controversia, véase H. DOERRIE, «Kontroversen um die Seelenwanderung im kaiserzeitlichen Platonismus», *Hermes* 85, (1957), 414-435.

9 *Fedro* 246 b; *Timeo* 35 a.

doble esencia: la indivisa y la que se divide en los cuerpos. Sobre esta triple serie abigarrada de textos platónicos Plotino monta una antropología de la que cabe destacar los siguientes aspectos: 1) puesto que cada hombre es su alma, cada hombre es un «universo inteligible», esto es, un sistema ordenado y jerárquico de potencias transcendentes [10], mediante las cuales cada uno está en contacto, de un lado, con el cosmos inteligible, y, de otro, con el sensible; 2) de ese modo, cada hombre es un compendio, puesto que consta de una serie de niveles, funcionando como intelectivo, como sensitivo y como vegetativo; pero el «yo» actual de cada hombre se identifica con aquel nivel de alma que cada cual mantiene activo [11]; 3) el demon de cada hombre no se identifica, sin embargo, con ese nivel activo, como pensaban algunos [12], sino con el nivel inmediatamente superior a ese nivel activo; de ese modo, aunque el demon no sea exterior al alma, como en los mitos del *Fedón* y de la *República*, sí es al menos exterior al «yo» actual del hombre; 4) junto con esa concepción del demon que podemos llamar «funcional» y entreverada con ella, aparece en III 4 otra concepción que podíamos llamar «ontológica», basada en el *Timeo* [13]: en el caso del filósofo, que vive intensamente una vida de nivel intelectivo, su «yo» actual es ontológicamente un yo demónico y él mismo es un demon en ese mismo sentido; pero su demon en sentido funcional es Dios mismo, es decir, el Uno-Bien, que preside su vida intelectiva; 5) esta concepción antropológica tiene como consecuencia una proyección escatológica: el alma, una vez salida del cuerpo, se convierte en aquel nivel psíquico que cada cual mantuvo activo en esta vida; tiene también una proyección ascética: como ya había advertido PLATÓN (*Teeteto* 176 a-b), «hay que esforzarse por huir de aquí», es decir, en la interpretación de Plotino, hay que esforzarse por abandonar el nivel vegetativo y remontarse por encima del sensitivo hasta instalarse en el nivel intelectivo.

---

[10] III 4, 3, 21-27. Sobre este pasaje, véase la n. 26 de la traducción.

[11] *Introd. gen.*, secc. 72.

[12] Véase la n. 23 de la traducción.

[13] Véase mi artículo «El enigma del oráculo de Apolo sobre Plotino», *Emerita* 52 (1984), 83-115. Puede verse también Mª DEL C. FERNÁNDEZ LLORÉNS, *Contribución al estudio de la demonología plotiniana*, Barcelona, 1970.

SINOPSIS

I. El demon en la estructura del alma (caps. 1-4).

1. Niveles psíquicos (caps. 1-2):
   a) El Alma-Hipóstasis: el Alma superior engendra la Sensitividad y la Vegetatividad hipostáticas; el Alma vegetativa engendra la materia, que, una vez estructurada, se convierte en cuerpo (cap. 1).
   b) El Alma en el universo: se manifiesta en tres niveles: vegetativo, sensitivo e intelectivo (2, 1-6).
   c) El alma en el hombre (2, 6-30):
      1) en esta vida: en el hombre coexisten los mismos tres niveles; se le llama «hombre» por el nivel intelectivo (2, 6-11),
      2) después de la muerte: el alma pasa a ser aquello que fue predominante en esta vida; de ahí la necesidad de «huir», porque, según se comporte el hombre en esta vida, renacerá hombre, bestia o planta en la siguiente (2, 11-30).
2. El demon de cada hombre (3, 1-20):
   a) El demon de cada hombre se identifica con el principio que está inmediatamente por encima del que está activo en él; en ese sentido cada hombre «elige su demon» (3, 1-10).
   b) Que el demon «conduce al hombre» después de la muerte, quiere decir que conduce la parte que estuvo activa en esta vida (3, 10-14).
   c) Hay que procurar vivir la vida del propio demon, para luego vivir la del demon siguiente hasta llegar a la cima (3, 14-20).
3. Cada hombre es «un universo inteligible»: por las potencias de arriba está en contacto con el mundo inteligible; por las de abajo, con el sensible (3, 21-27).
4. El hombre y el universo (cap. 4):
   a) En el hombre, si éste se convierte, se convierte su alma inferior y se aparta del cuerpo; en el universo, el Alma no se inclina ni siquiera con su parte ínfima; se limita a iluminar el cuerpo (4, 1-7).

b) El universo carece de órganos sensoriales, de sensaciones y de consciencia de los fenómenos internos; el Alma vegetativo-sensitiva está presente sin estar presente (4, 7-14).

II. El demon en la vida del alma (caps. 5-6).

1. Antes de encarnarse (5, 1-19):
   a) La elección del demon significa la disposición permanente del alma (5, 1-4).
   b) La responsabilidad de la elección del demon recae principalmente sobre el alma, como da a entender el mismo Platón (5, 4-19).
2. En esta vida (5, 19-6, 10):
   a) En qué sentido el demon es nuestro y en qué sentido no es el nuestro, según el *Timeo* (5, 19-24).
   b) En qué sentido es «ejecutor de lo que uno eligió», según la *República* (5, 24-29).
   c) El demon del virtuoso (6, 1-10):
      1) el demon del virtuoso es el Uno-Bien (6, 1-4),
      2) si el virtuoso no lo es desde el principio, eso se debe al tumulto originado por la generación, y si no obra en todo rectamente es porque la índole del alma varía con las circunstancias (6, 4-19).
3. Después de la muerte (6, 10-60):
   a) Partida (6, 10-45):
      1) el alma no vuelve a tener el mismo demon, a no ser que elija el mismo género de vida; pero, antes de despedirse, el demon anterior asiste al castigo de las almas (6, 10-18),
      2) de las almas buenas, unas arriban al astro que les es afín y otras se remontan por encima de la región demónica llevándose consigo el alma que se divide en los cuerpos (6, 18-45).
   b) Retorno (6, 46-60):
      1) El alma, con el mismo o con otro demon, se embarca en el cosmos en un puesto determinado (6, 46-50).
      2) Luego, arrastrada por el torbellino de la rotación celeste, sufre multitud de peripecias e incidentes, reaccionando cada cual conforme a su idiosincrasia (6, 51-60).

TEXTO

HENRY-SCHWIZER		NUESTRA VERSIÓN
4, 6	οὐκ ἐνοχλοῦν οὐδὲ	οὐκ ἐνοχλοῦν, οὐ μὲν οὐδὲ conieci[14].
5, 16	τύχαις καὶ	ψυχαῖς ⟨ὡς αἱρήσονται τὸν δαίμονα⟩ καὶ partim e codice B emendavi partim e Platonis *Republica* addidi[15].

[14] Los códices leen οὐκ ἐνοχλουμένου δὲ. La lección que propongo se reduce prácticamente a una enmienda basada en la hipótesis de una sencilla haplografía, y οὐ μὲν οὐδὲ sirve para expresar una gradación (cf. J. D. DENNISTON, *The Greek Particles*, 2ª ed., Oxford, 1970, pág. 363).

[15] Cf. *Emerita* 41 (1973), 83-85, donde estudio detalladamente este pasaje.

Hay principios cuyas Hipóstasis se originan perma- 1
neciendo aquéllos en sí mismos [1]. El Alma, en cambio, decíamos [2] que se mueve cuando engendra tanto la Sensitividad hipostática como la Vegetatividad, llegando incluso hasta las plantas. Es que el Alma posee la Vegetatividad aun cuando está en nosotros, mas la domina como parte suya que es; pero, cuando entra en las plantas, la Vegetatividad es la que domina, como quien se ha quedado sola.

—¿Entonces, la Vegetatividad no engendra nada?

—Engendra algo completamente distinto de ella, porque después de ella ya no hay vida, sino que lo engendrado por ella carece de vida [3].

—¿Y por qué?

—Pues porque así como todo lo engendrado anteriormente a esto era engendrado sin forma, pero era conformado por la forma porque se volvía a su progeni-

---

[1] Esta oración debe ser entendida a la luz del principio de las dos actividades y del de la donación sin merma (*Introd. gen.*, secc. 16, 1, 3): «Hay principios (el Uno-Bien y la Inteligencia) cuyas Hipóstasis (la Inteligencia y el Alma como Hipóstasis *derivadas*, respectivamente, del Uno-Bien y de la Inteligencia) se originan permaneciendo aquéllos en sí mismos (es decir, sin merma de la integridad de sus respectivos principios)». El genitivo «cuyas» es aquí *genetivus auctoris*, no posesivo.

[2] En V 2, 1, 18-21 (cronológicamente anterior a III 4). Cf. *Introd. gen.*, secc. 40.

[3] Lo engendrado por ella es la materia, que está por debajo de la vida (*Introd. gen.*, secc. 16, *initio*, y cf. III 6, 7, 8).

tor [4], como quien se nutre de él, así también aquí lo engendrado debe ser no ya una especie de alma —pues no vive ya—, sino indeterminación absoluta [5]. Porque aunque la indeterminación existía aun en los anteriores, pero existía en una forma, pues era algo indeterminado no absolutamente, sino relativamente a su propio perfeccionamiento; lo de ahora, en cambio, absolutamente. Mas, al perfeccionarse, se convierte en cuerpo tras recibir la forma adecuada a su capacidad [6]: es un receptáculo [7] de quien lo engendró y lo nutrió. Y esa forma en un cuerpo, última de las cosas de arriba, es lo único que hay en lo último de lo de abajo.

2 Y lo de que «toda alma se cuida de lo inanimado» [8], se aplica principalmente a ésta; las otras lo hacen de otro modo. Y «recorre todo el cielo revistiéndose ora de una forma, ora de otra» [9], sea de una forma sensitiva, sea de una racional, sea de la vegetativa misma. Porque es la parte predominante del alma la que produce la forma adecuada a sí misma, mientras que las otras están inactivas. Es que se mantienen fuera. Ahora bien, en el hombre, las partes inferiores no predominan, pero coexisten. Mas tampoco la parte superior predomina siempre, pues también esas otras ocupan cierta zona. Por eso los hombres funcionan también como sensitivos, pues también hay en ellos órganos sensoriales; y, en muchos aspectos, funcionan como plantas, pues hay en ellos un cuerpo que crece y engendra. Así que todas las partes coactúan, pero, por razón de la parte superior, la forma global es hombre.

---

[4] Alusión al principio de la génesis bifásica (*Introd. gen.*, secc. 16, 5).

[5] *Ibid.*, seccs. 48-50.

[6] Esta forma es la «corporalidad», estudiada en II 7, 3.

[7] Sobre la materia como «receptáculo», cf. *Introd. gen.*, seccs. 45 y 52.

[8-9] Citas de PLATÓN, *Fedro* 246 b 6-7.

Ahora bien, el alma, una vez salida, pasa a ser aquéllo que fue preponderante. Por eso hay que «huir»[10] hacia lo de arriba, a fin de que huyamos no al alma sensitiva, yendo en pos de los simulacros sensibles, ni a la vegetativa, yendo en pos del deseo de engendrar y de la «gula en el comer»[11], sino a la parte intelectiva, a la Inteligencia y a Dios[12]. Pues bien, cuantos preservaron el carácter de hombre, renacen hombres[13]; cuantos vivieron sólo por la sensación, renacen animales[14]; pero animales salvajes, si sus sensaciones iban acompañadas de iracundia, y la diferencia en esto es lo que constituye el carácter distintivo de los tales; mas cuantos vivieron por la sensación acompañada del apetito y del placer de la parte apetitiva, renacen animales intemperantes y glotones[15]; pero incluso plantas[16], si ni siquiera vivieron por la sensación acompañada de estas características, sino con el torpor de su sensación acompañado de éstas, porque sólo eso, o principalmente eso, lo vegetativo, estaba activo en ellos, y su ejercicio se cifraba en esto: en arborizarse. Y los aficionados a la música pero limpios de las otras aficiones, acabarán en aves canoras[17]; los reyes que gobiernen sin jui-

---

[10] Cf. PLATÓN, *Teeteto* 176 b 1.

[11] Cf. PLATÓN, *República* 519 b 1-2.

[12] Aquí, como en 6, 4, «Dios» es el Uno-Bien. Cf. *Introd. gen.*, nota 91. Nótese que, para Plotino, la «huida» es al mismo tiempo una «subida» (*Introd. gen.*, seccs. 12 y 74).

[13] Cf. PLATÓN, *Fedón* 82 b 7.

[14] Sobre la «transmigración» entendida como la encarnación del alma humana en un cuerpo de bestia, cf. la n. 8 de la introd. a III 4 y el art. de AUDREY N. M. RICH, «Reincarnation in Plotinus», *Mnemosyne* 10 (1957), 232-238, donde la autora, tras un análisis ponderado de todos los textos concluye que Plotino entendía la «transmigración» en sentido literal, no en sentido meramente metafórico.

[15] Cf. PLATÓN, *Fedón* 81 e 5.

[16] Cf. EMPÉDOCLES, frs. 117 y 127.

[17-18] Es lo que sucede a las almas de Támiras y de Agamenón, respectivamente en el mito platónico de la *República* (620 a-b).

cio, en águilas [18], a no ser que se les junte otro vicio; los astrónomos que anden siempre remontándose al cielo desprovistos de sabiduría, en aves que se ciernen a lo alto en sus vuelos [19]. El que posea la virtud cívica, será hombre; mas el que participe menos en la virtud cívica, será animal comunitario: abeja o algún otro por el estilo [20].

3 —Entonces, ¿quién será demon? [21].

—El mismo que aquí.

—¿Y quién será dios?

—Pues el mismo que aquí. Porque el demon o el dios de cada cual es el que «conduce» [22] allá a la parte que estuvo activa, pues ésta es también la que mandaba aquí.

—Entonces, ¿ésta es también «el mismo demon al que cada uno había sido asignado por suerte mientras vivía»? [23].

—No, el demon es la parte anterior a ella, pues ésa es también la que preside inactiva; la que está activa es la siguiente. Y así, si la parte activa es aquella por

---

[19] Cf. Platón, *Timeo* 91 d 6-e 1. A la luz de este pasaje comparado con otro de la *República* (528 e-530 a), se ve que los astrónomos «desprovistos de sabiduría» son los que practican una astronomía puramente empírica.

[20] En un contexto similar, Platón, (*Fedón* 82 a 11-b 7) menciona las abejas, las avispas y las hormigas. A esta lista de «animales comunitarios» Aristóteles (*Historia de los animales* 488 a 7-9) añade la grulla.

[21] En esta difícil sección (3, 1-13), el autor nos va a dar su propia y peculiar exégesis de un pasaje del *Fedón* (107 d-108 c) sobre el «demon-conductor» o, en el caso del alma pura (cf. *ibid.* 108 c 3-5), sobre el «dios-conductor» del alma después de la muerte. Entiendo, pues, que el sentido de las primeras frases del cap. 3 no es: «¿Qué hombre será allá demon?», «¿Qué hombre será allá dios?», sino: «¿Quién será allá el demon-conductor de cada cual?», o, en el caso del alma pura, «¿quién será allá su dios-conductor?». Véase la n. 55 del art. citado en la introd. a III 4, n. 13.

[22-23] Citas del *Fedón* 107 d 6-7. En la línea 2, el sujeto de *ágei* es *toûto* (*toûto hekástou* = «esto de cada cual», es decir, «el demon o el dios de cada cual»), mientras que *tò energêsan* es acusativo, no nominativo, como se suele entender.

la que somos sensitivos, el demon es la parte racional; mas si vivimos por lo racional, el demon es la que está sobre la racional, un demon que preside inactivo dejando obrar a la parte que está activa. Con razón se dice, pues, que «elegiremos nosotros» [24], porque según la vida que vivimos, elegimos el demon que está encima.

—Entonces, ¿por qué es el demon mismo el que conduce?

—Pues porque no cabe que conduzca quien ha dejado de vivir. Podía conducir antes, mientras vivía, pero, una vez que ha dejado de vivir, debe transferir a otro la actividad, pues él está muerto a aquella vida que, por razón de su actividad, era su propia vida. Así pues, quien desea conducir es también el que, una vez obtenido el dominio, vive la vida de sí mismo y la vive teniendo él mismo por demon a otro. Mas si se siente pesado bajo la presión de un carácter inferior [25], en esa pesadez tiene su castigo, pues así es como el malvado viene a caer en una vida de bestia: porque la parte que estuvo activa en su vida gravitó hacia lo inferior por su semejanza con ello. En cambio, si es capaz de seguir al demon que está por encima de él, sube de categoría porque vive la vida de aquél, es decir, porque se puso bajo la presidencia de aquella parte superior suya a la que se dirige; y, tras vivir la vida de aquél, vive la de otro hasta llegar arriba.

Es que el alma es muchas cosas; es todas las cosas, tanto las de arriba como las de abajo pasando por toda la gama de vida. Y así, cada uno de nosotros somos un universo inteligible [26]. Por las partes inferiores de este

---

[24] Platón, *República* 617 e 1.

[25] Reminiscencia del *Fedón* 81 c 8-10.

[26] Plotino no dice: «somos *el* universo inteligible», es decir «el mundo de las Formas», como se interpreta comúnmente (cf. ya Proclo, *In Parm.*, Cousin, 948, 15-18), sino «somos *un* universo inteligible», donde «inteligible», como opuesto a «sensible», significa «trans-

universo estamos en contacto con lo sensible, mientras que por las partes superiores de ese mismo universo estamos en contacto con lo inteligible; y permanecemos arriba con la parte restante de dicho universo inteligible, mientras que con la parte ínfima del mismo estamos encadenados a lo de abajo, transmitiendo a lo de abajo una especie de emanación, o mejor, una actividad procedente de aquella parte sin menoscabo de ella [27].

4 —¿Entonces esa parte está siempre en el cuerpo?

—¡Oh, no! Si nosotros nos damos la vuelta, también ella se vuelve con nosotros [28].

—¿Y qué pasa con el Alma del universo? Si ella se da la vuelta, ¿también su parte ínfima se apartará del cuerpo?

—En realidad, el Alma del universo ni siquiera se inclinó con la parte ínfima de sí misma, porque tampoco vino ni bajó, sino que es el cuerpo del cosmos el que, permaneciendo ella, se ajusta a ella [29] y como que se ilumina sin molestarla; más aún, sin acarrearle preocupaciones, puesto que el cosmos permanece a salvo.

—¿Cómo? ¿Es que el cosmos no tiene percepción alguna?

—Visión —dice (Platón) [30]— no la tiene, porque tampoco tiene ojos; y tampoco tiene oídos, ni narices, claro está, ni lengua.

---

cendente», y «universo» *(kósmos)* quiere decir «un sistema ordenado». Puesto que cada hombre es su alma, cada hombre es, al igual que el alma, *un sistema ordenado de potencias transcendentes, unas superiores y otras inferiores (infra,* n. 46).

[27] Esto se refiere a la actividad vivificadora del alma en el cuerpo (cf. IV 3, 10, 31-42).

[28] Reminiscencia de PLATÓN, *República* 518 c: el ojo no puede volverse de la tiniebla a la luz, sino en compañía del cuerpo entero; análogamente, tampoco el ojo del alma (el *noûs*) debe volverse del devenir al ser sino en compañía del alma entera.

[29] Cf. PLATÓN, *Timeo* 36 e 1.

[30] *Ibid.* 33 e 1-3.

—Entonces, ¿no tiene consciencia, como la tenemos nosotros de lo que pasa dentro de nosotros?

—No. De los seres que se comportan uniformemente conforme a naturaleza es propia la quietud. Tampoco tiene placer. Así que aun el principio vegetativo está presente sin estar presente; y lo mismo el sensitivo. Pero del cosmos tratamos en otra parte [31]; ahora hemos hablado de él sólo en cuanto le atañía el problema.

—Pero si el alma elige su demon en el otro mundo, si elige su género de vida [32], ¿cómo es que todavía somos responsables de algo?

—Es que esa elección de allá, de la que se habla, simboliza la decisión del alma, es decir, su disposición general y en todo.

—Pero si la decisión del alma es responsable y prevalece aquella parte que el alma tiene disponible como resultado de sus vidas pasadas, ya no será responsable el cuerpo de ningún mal del hombre [33]. Porque si el hombre preserva el carácter moral del alma con antelación al cuerpo y obtiene lo que eligió y no cambia —dice (Platón) [34]— de demon, entonces ni el virtuoso se hace virtuoso en esta vida ni el vicioso vicioso. ¿Será, entonces, que el uno y el otro lo son en potencia y pasan luego a serlo en acto? ¿Y qué pasa si al de carácter virtuoso le toca un cuerpo vil y al de carácter vicioso lo contrario?

[31] No está claro a qué tratado o tratados o a qué pasaje o pasajes alude Plotino. Sí está claro, en cambio, que no considera que el tema de III 4 sea cosmológico. La inclusión de este tratado en la *Enéada III* no parece responder a la mente del maestro. Cf. la n. 1 de la introd. a III 4.

[32] Cf. PLATÓN, *República* 617 e 1-3.

[33] Lo que subyace a esta objeción es que esto iría contra la mente de Platón (cf. II 9, 17, 1-4).

[34] *República* 620 d 6-e 4: la elección de vida y demon es irreversible. Por eso, dice Plotino que «no se puede cambiar sino en el nivel en que se está» (5, 28-29).

—Es verdad que el carácter de una y otra alma es capaz en mayor o menor grado de proporcionarles un cuerpo de uno u otro tipo, puesto que aun los otros factores, los azares externos, no excluyen del todo la decisión. Sin embargo, cuando se dice[35] que primero los «lotes», luego los «modelos de vida» y, a continuación, se les dice a las almas ⟨ que «han de elegir su demon» ⟩ y que «han de elegir su género de vida», de entre los disponibles, de acuerdo con sus caracteres morales, con ello (Platón) atribuye la responsabilidad principalmente a las almas, puesto que son las que disponen, de acuerdo con sus caracteres morales, de lo que se les ofreció. Porque que este demon no está del todo fuera de nosotros —salvo en el sentido de que no está ligado a nosotros ni activo[36]—, sino que es nuestro hablando en términos de alma, pero no el nuestro si se nos considera como hombres de tal o cual índole que vivimos la vida que está por debajo de él, lo atestiguan las palabras del *Timeo*[37], que, tomadas en este sentido, no comportarán nada en contra, aunque implicarían cierto desacuerdo si se tomara el demon en otro sentido. Y lo de que es «ejecutor de lo que uno eligió»[38], aun esto mismo concuerda, porque, estando él asentado encima, no permite ni bajar mucho más hacia lo inferior, sino que sólo aquello que está por debajo de él está activo, ni subir por

[35] PLATÓN, *República* 617 d-e.

[36] Cambio la puntuación de HENRY-SCHWYZER, *ad loc.*, prolongando el paréntesis hasta después de «ni activo».

[37] Plotino trata de conciliar el *Timeo* (90 a-c), según el cual el demon habita dentro de nosotros, con los mitos escatológicos del *Fedón* y de la *República*, según los cuales el demon es exterior al alma (cf. la introd. a III 4). La solución de nuestro autor se basa en su teoría del «yo» actual del hombre (*Introd. gen.*, secc. 72): el demon forma parte de la estructura del alma, pero está por encima del «yo» actual de cada cual.

[38] Cita casi textual de PLATÓN, *República* 620 e 1.

encima de él ni al mismo nivel que él, ya que no se puede cambiar sino en el nivel en que se está [39].

—¿Quién es, pues, el virtuoso? 6

—Pues el que actúa con la parte mejor. En realidad, no sería virtuoso si tuviera al demon como consocio de su actividad, porque la que actúa en el virtuoso es la inteligencia. Así pues, o él mismo es un demon o está al nivel de un demon y su demon es Dios [40].

—¿Así que su demon está aun por encima de la inteligencia? Si su demon es lo que está por encima de la inteligencia, ¿por qué, entonces, no es virtuoso desde el principio?

—Pues a causa del tumulto resultante de la encarnación [41]. No obstante, aun antes del uso de razón, está presente en él el movimiento que tiende intrínsecamente a sus propios objetos.

—Según eso, ¿obra en todo rectamente?

—No, no en todo, puesto que el alma es de tal condición que, variando ella de índole con la índole de las circunstancias, varía la vida que vive y la decisión que adopta.

Ahora bien, este demon de que hablamos se dice que, una vez que ha conducido el alma al Hades, ya no sigue siendo el mismo, a no ser que el alma elija otra vez el mismo tipo de vida [42].

---

[39] *Supra*, n. 34.

[40] El filósofo, que es también el virtuoso en sentido pleno, es ya en esta vida un «demon» o un hombre «demónico» (PLATÓN, *Crátilo* 397 e-398 c); y como su «yo» actual se identifica con el nivel intelectivo, síguese que su demon en el sentido funcional de «demon-guía» debe identificarse con el nivel supraintelectivo del alma; y esto equivale a decir, si se tiene en cuenta la doctrina de la presencia de las Hipóstasis divinas en el alma humana (*Introd. gen.*, secc. 70), que el demon-guía del filósofo es Dios, es decir, el Uno-Bien (*supra*, n. 12).

[41] Reminiscencia de PLATÓN, *Timeo* 43 b 6.

[42-43] Según el *Fedón* (107 d-e), el demon de cada cual conduce el alma primero a juicio y luego al Hades, de donde aquélla retorna con-

—Y antes ¿qué pasa?

—Pues que el conducir el alma a juicio [43] quiere decir que el demon retorna, tras la desencarnación, al mismo tipo de vida que tenía antes de la encarnación. Luego, como comenzando de nuevo, asiste al castigo de las almas en el intervalo anterior a su reencarnación. Y eso no es para ellas un género de vida, sino una sanción.

—Y a la sanción de las almas que se reencarnan en bestias [44], ¿quién asiste? ¿Alguien inferior a un demon?

—Asiste un demon, sólo que perverso o idiota.

—¿Y a las de arriba?

—De las de arriba, unas están en la región sensible y otras fuera. Pues bien, las que están en la región sensible están o en el sol o en algún otro planeta, y otras están en la esfera de las estrellas fijas, cada una según el modo de actividad racional que haya ejercitado en esta vida [45]. Hay que pensar, en efecto, que en el alma del hombre hay un universo y que no es sólo un universo inteligible, sino además una disposición homogénea a la del Alma del cosmos [46]; y que, por tanto, como el Alma del cosmos está distribuida, según sus diversas potencias, tanto por la esfera de las estrellas fijas como por las de los planetas [47], también lo están, homogéneamente a esas potencias, las que hay en el hombre; y que de cada una dimana una actividad; y que las almas, una vez liberadas, arriban allá al astro acorde con el carácter moral y la potencia que actuó y vivió en cada una —y de tal astro se valdrá como de dios o de demon,

ducida por otro guía, «a no ser —interpreta Plotino— que el alma elija otra vez el mismo tipo de vida» y, por tanto, el mismo demon.

[44] *Supra*, n. 14.

[45] Cf. Platón, *Timeo* 41 d-42 d.

[46] Como sistema ordenado de potencias transcendentes (*supra*, n. 26), es de una disposición análoga a la del alma del cosmos.

[47] Cf. II 2, 3.

de ese mismo o del que está sobre esa potencia; pero esto hay que estudiarlo más a fondo [48]—; pero que las almas salidas afuera han sobrepasado la naturaleza demónica y toda la fatalidad de la generación [49] y, en general, lo que es inherente a esta región visible, mientras el alma está allá, ya que en su subida se llevó consigo aun esa esencia deseosa de encarnarse que hay en ella [50].

Y si alguno dijera que esa esencia es la que «se divide en los cuerpos» [51] conmultiplicándose y condividiéndose con los cuerpos, hablaría acertadamente. No se divide, empero, en magnitud, ya que es la misma cosa presente en todos entera y a la vez una [52]. Y así, puesto que dicha esencia se divide de ese modo, de un solo animal se genera siempre una multitud, lo mismo que de las plantas, ya que aun la de las plantas es divisible en los cuerpos; y unas veces, quedándose en un mismo animal, procrea, lo mismo que la de las plantas; pero otras, marchándose, procrea antes de marcharse, como ocurre en las plantas arrancadas o en los animales muertos cuando, como resultado de la corrupción, de uno solo nacen muchos [53]. Pero debe coadyuvar, procedente del universo, la potencia similar que hay en el mundo, pues es la misma [54].

Y cuando el alma regresa acá, obtiene el mismo demon u otro, según la vida que vaya a llevar [55]. Lo pri-

---

[48] Cambio la puntuación de HENRY-SCHWYZER, *ad loc.*, poniendo estas oraciones entre paréntesis.

[49] La «naturaleza demónica» es la del cosmos como compuesto psicosomático (II 3, 9, 43-47); ésa es también la región de la fatalidad donde viven las almas encarnadas.

[50-51] La «esencia deseosa de encarnarse» es el alma inferior, que es también la que «se divide en los cuerpos» (PLATÓN, *Timeo* 35 a).

[52] Cf. *Introd. gen.*, secc. 44.

[53] Por generación espontánea.

[54] La potencia vegetativa del Alma del cosmos.

[55] *Supra*, nn. 42-43.

mero, pues, se monta en este mundo como en un barco en compañía de ese demon. Luego, la llamada «naturaleza del Huso»[56] la toma a su cargo y la acomoda, como en un navío, en un determinado asiento de la fortuna. Y cuando la rotación celeste arrastra consigo como un torbellino al que va a bordo sentado o bien paseándose, ocurren numerosas y variadas escenas, peripecias e incidentes, o sea, como cuando el pasajero de una nave de verdad es agitado bien por el zarandeo del navío, bien por un impulso espontáneo y propio que pueda experimentar, debido a su propia idiosincrasia, por el hecho de ir a bordo. Porque, en unas mismas circunstancias, no todos reaccionan, quieren o actúan del mismo modo. Cosas, pues, diferentes ocurren a individuos diferentes provocadas por incidentes idénticos o diferentes, o también cosas idénticas ocurren a individuos diferentes, aun cuando los incidentes sean diferentes. Porque así es la fatalidad.

---

[56] PLATÓN, *República* 615 a 4.

III 5 (50) SOBRE EL AMOR

INTRODUCCIÓN

El presente tratado, uno de los últimos de Plotino (*Vida* 6, 13), aspira a ser una síntesis interpretativa de la doctrina platónica sobre el amor como sentimiento y el Amor como divinidad, tal como aparece en los dos diálogos clásicos: el *Banquete* y el *Fedro*. En el *Fedro* [1] Platón habla largamente sobre el amor como «pasión amorosa» o como «locura amorosa» surgida en el alma en presencia de la belleza sensible por el recuerdo de la Belleza suprasensible. Al mismo tiempo, también se refiere al Amor como «dios», o al menos como «algo divino» y como hijo de Afrodita y responsable junto con ella de la locura amorosa en su forma más noble [2]. En el *Banquete*, por otra parte, pone en boca de Pausanias un mito enraizado en la tradición cultual griega, según el cual existen dos Afroditas, y no una sola, la celeste y la vulgar, y, correspondientemente, dos Amores, el noble y el innoble [3]. Pero en un discurso posterior, el famoso discurso que Platón pone en boca de la sacerdotisa Diotima [4], el Amor no es un dios, sino un «demon», un ser intermedio entre los dioses inmortales y los seres mortales. Tampoco es hijo de Afrodita, sino de *Póros* (Recurso) y de *Penía* (Pobreza), concebido por ésta en el jardín de Zeus durante la celebración de la fiesta del nacimiento de Afrodita. A consecuencia de ello, el Amor es un ser mixto y paradójico, pues participa de características

---

[1] Véase, sobre todo, 249 d-256 e. Para las expresiones «pasión amorosa» y «locura amorosa», cf. 265 b 5-6.

[2] *Ibid.*, 242 d-e, 265 b.

[3] 180 c-185 c. Para el culto a las dos Afroditas, cf. JENOFONTE, *Banquete* VIII 9; HERÓDOTO, I 105; PAUSANIAS, *Descripción de Grecia* I 14, 6-7; 22, 3.

[4] 201 d-212 a.

contrapuestas, unas positivas, heredadas de su opulento padre, y otras negativas, heredadas de su pordiosera madre. Este Amor-Demon intermedio es a la vez un símbolo del amor como deseo del alma, el deseo connatural a toda alma de la posesión perpetua del bien mediante la procreación en lo bello. Tales son a grandes rasgos los datos fundamentales que hay que tener en cuenta para entender la tarea exegética que desarrolla Plotino en este tratado, los problemas con que se enfrenta y las soluciones que aporta tratando de armonizar las enseñanzas de Platón con el contenido doctrinal de su propio sistema [5].

SINOPSIS

I. Introducción (1, 1-10).
   1. Problema: qué es el Amor. ¿Es una divinidad —un dios o un demon— o un sentimiento del alma? ¿O es ambas cosas a un tiempo? (1, 1-3).
   2. Método: hay que consultar las opiniones de los demás, sobre todo las de los filósofos y, en especial, la de Platón (1, 3-10).

II. El amor como sentimiento del alma (1, 10-65).
   1. Dos clases de amor: el puro, cuando es deseo de la belleza sola, y el mixto, cuando tiende además a la unión carnal (1, 10-14).
   2. Génesis del amor: el amor nace de la tendencia instintiva del alma a la Belleza y al Bien, y nace con o sin deseo de engendrar, con o sin reminiscencia (1, 14-38).
   3. Subdivisión de las dos clases de amor y valoración de las cuatro clases resultantes. En orden descendente (1, 38-65):
      a) amor puro con reminiscencia,
      b) amor puro sin reminiscencia,

---

[5] Sobre el amor, puede verse J. M. Rist, *Eros and Psyche. Studies in Plato, Plotinus, and Origen*, University of Toronto Press, 1964, y P. Hadot, *Plotin ou la simplicité du regard*, 2.ª ed., París, 1973, págs. 61-85. Gracias a la amabilidad del Dr. A. M. Wolters, me he beneficiado de su excelente y minucioso estudio *Plotinus «On Eros». A Detailed Exegetical Study of Enneads III 5*, tesis doctoral presentada a la Universidad libre de Amsterdam, pero desgraciadamente no publicada hasta la fecha.

c) amor mixto, pero conforme con la naturaleza,
d) amor mixto y, además, discorfome con la naturaleza.

III. El amor como dios y como demon (caps. 2-4).

1. Problemas exegéticos. ¿Quién es Afrodita? ¿Cómo nació el Amor? ¿Nació de Afrodita o con Afrodita? ¿ O de Afrodita y con Afrodita a un tiempo? (2, 1-14).
2. Dos Afroditas: la celeste y la vulgar (2, 14-19).
3. El Amor como dios: es hijo de la Afrodita celeste, o sea, del Alma superior; es una realidad sustancial y un intermediario, al modo de un ojo, nacido de la contemplación del Alma intelectiva (2, 19-3, 27).
4. El Amor como demon (3, 27-4, 9):
   a) En el cosmos: es hijo de la otra Afrodita, o sea, del Alma del cosmos, y es también como un ojo, nacido de la visión de esta Alma (3, 27-38).
   b) En las almas individuales: es también una realidad sustancial y, en el hombre, es el demon que acompaña a cada uno (4, 1-9).
5. Conclusión: hay correlación entre el Alma total y el Amor total; entre las almas particulares y los amores particulares; entre la unimultiplicidad del Alma, la del Amor y la de Afrodita, y entre la dualidad del Amor (dios y demon) en el Alma total y la correspondiente dualidad en las almas particulares (4, 9-25).

IV. El amor como demon en el mito del «Banquete» (caps. 5-9).

1. Problema: ¿cuál es la naturaleza de los démones en general? (5, 1-4).
2. El Amor no se identifica con el cosmos (5, 5-21).
3. Diferencia entre los dioses y los démones (6, 1-24) y entre el Amor y los démones (6, 24-45).
4. Los progenitores del Amor son Poros, como «Razón» transcendente, y Penía, como anhelo indeterminado del Alma (7, 1-9).
5. Naturaleza ambigua del Amor como mezcla de desvalimiento, heredado de Penía, y de riqueza de recursos, heredada de Poros (7, 9-25).
6. El mismo análisis es aplicable a los otros démones (7, 26-30).
7. Amores y démones en las almas individuales (7, 39-49) y analogía de las intelecciones (7, 49-58).
8. Zeus es un símbolo del Intelecto, como Afrodita lo es del Alma (cap. 8).

9. Poros, el jardín de Zeus y el néctar son otros tantos símbolos del Logos unimúltiple del Alma emanado de la Inteligencia (9, 1-23).
10. La función del mito en general y su aplicación al mito del nacimiento del Amor en particular (9, 24-39).
11. Recapitulación: el Amor es hijo de Poros como forma y de Penía como materia; es un demon nacido del Alma en cuanto desprovista del Bien pero deseosa de él (9, 39-57).

TEXTO

	HENRY-SCHWYZER	HENRY-SCHWYZER
1, 49	καί, εἴπερ τοιοῦτον ποιήσει, οἴεται, εἰ	καί, εἴπερ, τοιοῦτον ποιήσει —οἴεται— εἰ sic interpungit WOLTERS[6].
1, 56	καὶ διά	καὶ ⟨μὴ⟩ διὰ FICINO.
1, 58-59	ἀμείνους· σωφρονοῦσι μὲν ἄμφω. ἀλλ' οἱ μὲν	ἀμείνους σωφρονοῦσι μὲν ἄμφω, ἀλλ' οἱ μὲν sic interpunxi[7].
2, 1	πόνον mendum pro	μόνον.
2, 7-8	οὐκ ⟨'Αφροδίτης φησὶν αὐτὸν γενέσθαι, ἀλλ' ἐν⟩ 'Αφροδίτης	οὐκ ⟨'Αφροδίτης αὐτὸν εἶναι, ἀλλὰ γεννηθῆναι ἐν τοῖς⟩ 'Αφροδίτης addidi[8].

---

[6] *Op. cit., ad locum.*

[7] Tomando οἱ (en οἱ δὲ ἀμείνους) como artículo, no pronombre, y ἄμφω como anticipativo (cf. la n. 19 de la trad.). La secuencia de partículas es la misma que en V 1, 9, 30-31.

[8] Los autores están de acuerdo en señalar aquí la existencia de una laguna debida a *homeoteleuton*, pero no están de acuerdo en el modo de restaurarla. Generalmente, introducen *un verbum dicendi;* pero, después del εἴρηται de la lín. 7, es innecesaria la introducción de un nuevo *verbum dicendi*, si se tiene en cuenta que el antecedente de οἷς es ὅσα. Para el resto de la restauración que propongo, me baso en el *Fedro* (242 d 9, donde el genitivo 'Αφροδίτης significa «hijo de Afrodita») y, siguiendo en esto a WOLTERS, *ad locum*, y a HENRY-SCHWYZER, *ed. minor*, t. III, pág. 315, en el *Banquete* (203 c 3). El senti-

	HENRY-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
2, 14	τὸν αὐτὸν τὸ	τὸ αὐτὸν conieci [9].
2, 31	ἔχοι ἐξ ἑαυτοῦ	ἔχοι ⟨τὸ⟩ ἐξ αὐτοῦ transposui [10].
2, 32	τὸ ἐξ αὐτοῦ	[τὸ ἐξ αὐτοῦ].
2, 39	ἔχουσα μεταξὺ	ἔχουσα, μεταξὺ sic interpungunt. HENRY-SCHWYZER nunc [11].
2, 40	ποθουμένου, ὀφθαλμὸς	ποθουμένου ὀφθαλμὸς [12].
2, 40	ποθοῦντος παρέχων	ποθοῦντος, παρέχων [13].
3, 5	καὶ σφόδρα	καὶ ⟨ζῶσα⟩ σφόδρα transposui [14].
3, 26	εἶναι — μόνον	εἶναι. μόνον ⟨οὖν⟩ addidi.
3, 29	ἐξ ὀρέξεως καὶ αὐτὸς	ἐξ ὁράσεως καὶ αὐτῆς [15].
4, 4	καὶ ἄρα	καὶ ἄρα plerique [16].
5, 4	γεγενημένος	γεγεννημένη conieci [17].

do resultante es: «...cuantas cosas se dicen en el *Banquete*, y, entre ellas, no que el Amor sea hijo de Afrodita (como en el *Fedro*), sino que fue engendrado...».

[9-13] Enmiendas aceptadas o puntuaciones adoptadas ahora por HENRY-SCHWYZER, *ed. minor*, t. III, pág. 315. Además, en 2, 14 hay que poner interrogación después de σὺν αὐτῇ.

[14] Basándome en la regla de Brinkmann. Cf. *Emerita* 43 (1975), 180.

[15] Para ἐξ ὁράσεως me baso en la analogía con el Amor del Alma superior, nacido de una visión (cf. 3, 15 con la n. 33). Por otra parte, καὶ αὐτῆς es la lección de los códices, defendida por WOLTERS (n. *ad locum*).

[16] Quitando la interrogación al final de la frase, línea 6.

[17] HENRY-SCHWYZER *(ibid.)* leen ahora γεγεννημένος basándose de nuevo, y en esto con razón, en el *Banquete* (203 c 3). Pero, por otra parte, la sintaxis y el contexto (5, 1-2: ἡ δαιμόνων φύσις, περὶ ἧς) exigen el femenino γεγεννημένη. La intención de Plotino es hacer ver que no sólo el Amor como demon, sino también y, en general, toda la raza de démones tiene por progenitores a *Póros* y a *Penía* (cf. 6, 1- 6). El masculino de los códices es explicable por la proximidad de la mención de *Érōs* (5, 3).

	HENRY-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
7, 22	ὁ δὲ	ὃ δὲ Ficino [18].
7, 24	εὐμήχανον	ἀμήχανον KIRCHHOFF [19].
7, 53	καὶ νοῦν τὸν ἐν ἑκάστῳ	[καὶ νοῦν τὸν ἐν ἑκάστῳ] delevi [20].
7, 53	εἰ δεῖ καὶ ἐν ἑκάστῳ	εἰ δεῖ καὶ ⟨νοῦν τὸν⟩ ἐν ἑκάστῳ addidi [21].

18-21 Lecciones aceptadas ahora por HENRY-SCHWYZER (*ibid.*, páginas 315-316). Para 7, 53, cf. *Emerita* 43 (1975), 180.

Acerca del amor, vale la pena examinar si es un dios un demón o si es un sentimiento del alma o si hay un amor que es un dios o un demon y algún otro, además, que es un sentimiento, y cuál es la naturaleza de cada uno; y vale la pena examinarlo recorriendo las opiniones de los demás hombres y, en particular, todas las que sobre estas cuestiones han surgido en el campo de la filosofía y, principalmente, todo lo que piensa el divino Platón, que por cierto escribió mucho sobre el amor y en muchos pasajes de sus escritos; y es él, precisamente, el que no sólo ha dicho que el amor es un sentimiento originado en las almas [1], sino que también lo llama demon [2] y, al tratar de su nacimiento, explicó detalladamente cómo y de quiénes ha nacido [3].

Pues bien, por lo que respecta al sentimiento cuya causa solemos atribuir al Amor [4], seguramente nadie ignora que se origina en las almas cuando desean abrazarse con alguna belleza, y que este deseo es de dos clases: uno que nace en los hombres castos que se han familiarizado con la belleza misma y otro que propende a desembocar, además, en la realización del algún acto torpe [5]. De dónde toma su principio cada uno de estos dos amores, es lo que conviene examinar filosóficamen-

---

[1-4] Véanse los textos recogidos en la introd. a III 5, nn. 1-2 y 4.

[5] En este tratado, Plotino entiende por «castos» a los que se abstienen de toda unión carnal, pues toda unión carnal es considerada, sin excepción, como un «acto torpe» y aun como «pecado», aunque no en el sentido de «transgresión de la ley de Dios», sino más bien en el de «yerro» o «desatino» *(hamartía).*

te a continuación. Ahora bien, si alguno pusiera este principio en el hecho de que ya de antemano las almas tienen apetencia de la Belleza en sí, en que saben reconocerla, en que están emparentadas con ella y en que se dan cuenta instintivamente de su afinidad con ella, creo que atinaría con la verdadera causa [6]. Porque lo feo es contrario tanto a la naturaleza como a Dios, ya que la naturaleza misma crea porque pone su mirada en lo bello; es decir, pone su mirada en lo determinado, y esto está en la «columna del bien» [7], mientras que lo indeterminado es feo y pertenece a la otra columna. Ahora bien, la naturaleza es originaria de allá arriba: del Bien y, evidentemente, de la Belleza, y, por otra parte, si alguno siente admiración por una cosa, cualquiera que sea, y está emparentado con ella, también se siente familiarizado con las imágenes de esa cosa [8]. En cambio, si se suprime esta causa, no habrá medio de explicar cómo y por qué causas nace el sentimiento amoroso, ni siquiera en el caso de los que aman por razón de la unión carnal. Y es que aun éstos quieren «procrear en lo bello» [9], puesto que sería absurdo que, queriendo la naturaleza crear cosas bellas, quisiera engendrar en lo feo. Es verdad, sin embargo, que a los que se sienten movidos a engendrar aquí abajo, bástales poseer la belleza de aquí abajo, que está presente en imágenes y cuerpos, puesto que no tienen presente el modelo, que es la causa de que ellos amen aun la

---

6 Cf. I 6, 2, 7-11.

7 Alusión a las dos columnas de los pitagóricos (ARISTÓTELES, *Metafísica* 986 a 22-26): la de las cosas buenas, presididas por el límite, y la de las malas, presididas por lo ilimitado. Ahora bien, para Plotino, la belleza consiste en la forma, y la fealdad en la informidad (tesis de I 6). Luego la primera cae en la columna del límite y la segunda en la de lo ilimitado. Cf., también, ARISTÓTELES, *ibid.*, 1093 b 12-13.

8 Pensamiento parecido al expresado en II 9, 16, 7-9.

9 Cita de PLATÓN, *Banquete* 206 c 4-5.

belleza de aquí abajo. Y así, si partiendo de la de aquí abajo han alcanzado reminiscencia de la de allá, no sienten por la de aquí más que el cariño que se siente por una imagen; pero si no han alcanzado reminiscencia de la de allá, la de aquí abajo se les representa como verdadera por su ignorancia del origen de su sentimiento [10]. Y aun así, si son castos, su familiaridad con la belleza de aquí está libre de pecado; mas si degenera en unión carnal, sí es pecado [11].

Así que todo aquel [12] cuyo amor a la belleza sea puro, se da por satisfecho con la belleza sola, tanto si ha alcanzado reminiscencia como si no; pero todo aquel al que se le entremezcle otro apetito, el de «ser inmortal tal como es posible en un mortal» [13], ése busca la belleza en lo perdurable y eterno; y si procede conforme a la naturaleza, siembra y engendra en lo bello: siembra a fin de perpetuarse, pero siembra en lo bello por su parentesco con lo bello. Es que lo eterno está emparentado con lo bello, y la naturaleza eterna [14] es la Belleza primaria, y todas las cosas derivadas de aquélla son bellas. En suma, quien se niega a engendrar, es más

---

[10] Es decir, no se dan cuenta de que el sentimiento amoroso tiene su origen en la afinidad del alma con la Belleza transcendente (*supra*, 1, 16-19 y cf. V 8, 8, 13-15).

[11] En el sentido explicado en la n. 5.

[12] Para entender rectamente el resto del capítulo conviene tener en cuenta que la división del amor, inicialmente bipartita (*supra*, 1, 12-14), se convierte ahora en bi-bipartita, resultando así cuatro clases:

I. Amor «puro», ajeno a la unión carnal y propio de los castos:
   1. Con reminiscencia de la Belleza transcendente.
   2. Sin reminiscencia de la Belleza transcendente.

II. Amor «mixto», tendente a la unión carnal y propio de los no castos:
   1. Conforme a la naturaleza (heterosexual).
   2. Contrario a la naturaleza (homosexual).

[13] PLATÓN, *Banquete* 206 e 8

[14] Es decir, la de las Formas, que se identifican con la Belleza primaria en sentido estricto (I 6, 9, 34-42).

autosuficiente porque posee belleza, mientras que quien desea producir, quiere producir belleza porque está falto de ella y no es autosuficiente, y, puesto el caso, la producirá —piensa él— a condición de engendrar en lo bello. Pero los que quieren engendrar de forma ilegítima y antinatural [15], comienzan adoptando el curso natural; mas luego, desviándose de él cual deslizándose fuera del camino, sucumben y yacen postrados sin conocer ni la meta a la que les conducía el amor, ni el instinto de procreación, ni la función de la imagen de la belleza ni la naturaleza de la Belleza en sí.

De todos modos, los amantes de cuerpos bellos mas no por razón de la unión carnal [16], los aman porque son cuerpos bellos; y los que aman con el amor que llamábamos «mixto» [17], si es a mujeres, es porque intentan además perpetuarse; si a no mujeres, es porque andan descaminados. En cambio, los más excelentes son castos [18], y lo son los de ambas clases [19], sólo que los unos se contentan con venerar la belleza de aquí, mientras que los otros, o sea, todos los que alcanzaron reminiscencia, veneran también la de allá; con todo, no desestiman ni aun la de aquí, mirándola como una reproducción de juguete de la de allá. En conclusión, éstos [20] se interesan por la belleza sin mezcla de torpeza [21], mientras que los otros [22], aunque por razón de la belleza, caen en torpeza. Es que el deseo del bien es susceptible a menudo de degenerar el mal.

---

15 Plotino rechaza la pederastia (*Vida* 15, 6-17).

16 Grupo I de la n. 12.

17 Grupo II de la n. 12.

18 Grupo I de la n. 12.

19 Se refiere a los dos subgrupos del grupo I de la n. 12, como se explica a continuación: «los unos» (I, 2), «los otros» (I, 1).

20 Grupo I de la n. 12.

21 Cf. *supra*, n. 5.

22 Grupo II de la n. 12.

Y hasta aquí los amores que son sentimientos del alma.

2 Pero nuestro estudio filosófico debe centrarse principalmente en aquel Amor al que tienen por dios no sólo los demás hombres, sino también los teólogos[23], y también Platón, pues en muchos pasajes dice que el Amor es hijo de Afrodita[24] y que su oficio es el de «guardián de bellos mancebos»[25], es decir, el de incitar a las almas hacia la Belleza de allá, o bien, el de incrementar la tendencia ya existente hacia la Belleza de allá. Es más, debemos aceptar como legado cuantas cosas se dicen en el *Banquete*, y, entre ellas, no ⟨que el amor sea hijo de Afrodita, sino que fue engendrado en la fiesta del nacimiento⟩ de Afrodita por *Penía* (Pobreza) y por *Póros* (Recurso)[26]. Pero parece que el argumento nos va a exigir que digamos también algo de Afrodita. ¿Qué se nos quiere decir: que el Amor nació de ella o que nació con ella? Lo primero, pues, ¿quién es Afrodita? En segundo lugar, ¿cómo nació el Amor, tanto si nació de ella como si nació con ella? ¿O hay algún modo de que aquél naciera a la vez de ella y con ella?

Pues bien, afirmamos que hay dos Afroditas[27] y decimos que la celeste es descendiente de Urano (Cielo) y que la otra nació de Zeus y de Dione, y que la segunda se ocupa, como patrona, de los matrimonios de aquí abajo, mientras que la primera no tiene madre y está por encima de los matrimonios, ya que en el cielo ni siquiera hay matrimonios. Síguese forzosamente que la celes-

---

[23] Especialmente HESÍODO, *Teogonía* 120. Los «teólogos», que reaparecen en 8, 21-22, son los autores de teogonías y cosmogonías antiguas.

[24] *Fedro* 242 d 9.

[25] *Ibid.*, 265 c 2-3.

[26] 203 c.

[27] Para todo esto, cf. PLATÓN, *Banquete* 180 d-e. Pero en Plotino la Afrodita celeste no es hija de Urano, sino de Crono (cf. n. sig.). Por tanto, el genitivo *Ouranoû* debe ser entendido en el sentido de «descendiente de Urano», no en el de «hija de Urano».

te, que cuentan que nació de Crono —que es el Intelecto, hijo de aquél[28]—, es un Alma divinísima que, nacida directamente —pura de pura— de la Inteligencia, se quedó allá arrriba de tal modo que no baja acá abajo porque ni quiere ni puede, pues no ha nacido para andar por aquí abajo siendo como es una realidad transcendente y una sustancia impartícipe de materia. De ahí que la designaran simbólicamente con el sobrenombre de «sin madre»[29]. Y con toda razón se la puede llamar diosa y no demon, pues está exenta de materia y permanece pura en sí misma. Es que un ser nacido directamente de la Inteligencia es puro en sí mismo como quien es fuerte por sí mismo por su cercanía a aquélla, debido a que el Alma depende, tanto en su apetencia como en su emplazamiento, de quien la engendró, que es capaz de mantenerla allá arriba —y así el Alma no puede caerse de allá, suspendida como está de la Inteligencia— con mucha mayor razón que el sol es capaz de retener toda la luz que lo aureola brotada de él y suspendida de él[30].

Yendo, pues, en pos de Crono —o, si se prefiere, en pos de Urano, padre de Crono—, el Alma centra su actividad en él y se familiariza con él; y enamorándose de él, engendra el Amor[31] y, con ayuda de éste, dirige su mirada a aquél; y este acto del Alma es el que produce

---

28 Al hacer a Afrodita hija de Crono, Plotino sigue a EPIMÉNIDES (fr. 19). Urano simboliza al Uno-Bien y Crono al Intelecto (V 1, 7, 33-34; V 8, 13). Tomo *ekeínou* en el sentido de «hijo de aquél», es decir, de Urano en cuanto símbolo del Uno-Bien.

29 PLATÓN, *Banquete* 180 d 7.

30 Cf. V 1, 7, 43-44; V 3, 9, 8-10 y 15-16.

31 Plotino concibe la génesis del Amor en dos fases: en la primera, como resultado del enamoramiento del Alma, el Amor nace como un ojo, pero un ojo que no ve todavía en acto; en la segunda, como resultado de la visión del Alma, el Amor nace como un ojo que ve ya en acto, «como un ojo colmado, o sea, como una visión con imagen» (3, 13).

una realidad sustancial. Y son ambos los que miran a aquél: el Alma progenitora y el bello Amor engendrado como una realidad que está orientada por siempre a otro ser bello y que cifra su ser en esto, pues es un intermediario como lo es el ojo del amante entre el amante y el amado, porque proporciona al amante la posibilidad de ver al amado por mediación suya pero se adelanta por su cuenta a llenarse del espectáculo antes de proporcionar al amante la facultad de ver mediante el órgano. Y es verdad que ve antes que el amante, mas no ve del mismo modo, porque, aunque fija en el amante el objeto de la visión, él mismo disfruta del espectáculo bello sólo mientras éste pasa a su lado fugazmente.

Mas no se debe desconfiar de que el Amor sea una 3
sustancia real nacida de otra sustancia e inferior, es verdad, a la que lo produjo, pero real, no obstante. La razón es que también aquella Alma era una sustancia nacida de la actividad de la Sustancia anterior a ella [32], o sea, de la Sustancia de los Seres reales. Además, el Alma vivía contemplando, y contemplando intensamente, aquello que era la Sustancia primaria. Y ésta era el objeto primario de la visión del Alma; el Alma lo miraba como su propio bien y se recreaba en su contemplación. Y el objeto de su visión era de tal naturaleza que el sujeto contemplante no podía hacer de su contemplación una ocupación marginal, de modo que, en virtud de una como delectación, de su atirantamiento hacia el objeto y de la intensidad de su contemplación, el Alma engendró de sí misma algo digno de ella y del objeto de su contemplación. Así pues, de ese sujeto activo (el Alma) intensamente aplicado al objeto de la visión y de ese como efluvio emanado del objeto visto, nació verosímilmente el Amor como un ojo colmado, como una visión con imagen, pues éste parece ser el ori-

[32] Es decir, de la Inteligencia.

gen más probable del nombre que lleva: que recibe su existencia de una visión[33]. Pues precisamente de ahí parece que le viene el nombre al amor como sentimiento, dado que lo que es sustancia es anterior a lo que no es sustancia —no obstante que «amar» suele predicarse del amor como sentimiento— y dado que la formulación correcta sería: «Fulano está poseído de amor por tal cosa», y no «de amor» sin más[34].

Tal parece ser, pues, la naturaleza del Amor del Alma superior, pues también él dirige la mirada a lo alto como quien es acompañante de aquella Alma y como quien ha sido engendrada de ella y por ella y se satisface con la contemplación de los dioses. Ahora bien, como decimos que aquella Alma, la que primero ilumina el cielo, es transcendente, también hemos de tener por transcendente a este Amor, por muy celeste que hayamos dicho que es el Alma[35]. Porque también decimos que lo que hay de más eximio en nosotros está en nosotros, y, sin embargo, afirmamos que es transcendente. Concluyamos, pues, que este Amor reside solamente donde reside el Alma incontaminada.

Pero como también debía haber un Alma propia de este universo[36], por eso, junto con ella, vino también a la existencia el otro Amor como un ojo, el ojo que también esta Alma posee como nacido de la visión que también ella posee. Mas como esta Alma es la Afrodita de este cosmos y no es meramente Alma ni Alma sin más, por eso engendró el Amor existente en este cos-

[33] Plotino juega con una falsa etimología, como si *Érōs* (Amor) viniera de *hórasis* (visión).

[34] El sentimiento de amor conlleva relación: es de algo (PLATÓN, *Banquete* 199 d-e).

[35] Cf. KERN, *Orphicorum Fragmenta*, núm. 184.

[36] Es decir, el Alma del cosmos en el sentido restringido de Alma inferior o Alma «ligada» al cuerpo del cosmos, abstracción hecha de la superior o «separada» (cf. II 3, 9, 31-47).

mos, que se ocupa ya, también él, de los matrimonios; y así, en la medida en que también él tiene parte en el deseo de arriba, en esa misma medida estimula las almas de los jóvenes y obliga al alma con la que está coordinado a volverse a lo alto, por cuanto también ella es capaz de rememorar las realidades inteligibles [37]. Toda alma, efectivamente, aspira al Bien, aún el alma mezclada y la convertida en alma de un ser particular, puesto que aún ésta es subsiguiente a aquélla y originaria de aquélla.

—Entonces, ¿también cada alma particular tiene un 4
amor similar con existencia real y sustancial?

—Sí. ¿Por qué el Alma total y el Alma del universo [38] han de tener un Amor sustancial y no ha de tenerlo, en cambio, el alma de cada uno de nosotros y, por añadidura, la de todos los animales restantes? [39]. Y, naturalmente, este amor es el demon que dicen que acompaña a cada uno [40]: el amor de cada individuo mismo. Porque éste parece ser también el que implanta los apetitos según la naturaleza de cada alma, pues cada una apetece en correspondencia con su respectiva naturaleza y engendra su amor a la medida de su rango y al nivel de su esencia.

Concluyamos, pues, que el Alma total tiene un Amor total y cada alma particular su amor particular. Y por cuanto la relación que guarda cada alma particular con la total no es la de desgajada de ella, sino la de comprendida en ella de tal modo que todas sean una so-

---

[37] No precisamente de las Formas, sino de los *lógoi* (*infra*, 9, 46-47).

[38] El Alma total es el Alma en sus dos niveles de Alma superior e inferior; el Alma del universo es el Alma inferior (*supra*, n. 36).

[39] Por cuanto todos sienten deseo de engendrar (PLATÓN, *Banquete* 207 a-b).

[40] No en el sentido técnico de III 4. Plotino alude, tal vez, a que la poesía y la pintura representan a Eros formando pareja con las almas (VI 9, 9, 25-26).

la [41], esa misma relación guardará también cada amor particular con el Amor universal. Pero, a su vez, cada amor particular coexistirá con cada alma particular, y el gran Amor aquel, con el Alma total, y el inmanente en el universo, con el universo en todas partes. Asimismo, ese Amor unitario se hará y será una multiplicidad de amores, haciendo su aparición en cualquier parte del universo que le plazca, configurándose y manifestándose, si le place, en apariciones parciales de sí mismo. Pero es de creer que en el universo habrá también una multiplicidad de Afroditas que nacieron en él como démones con su respectivo amor, emanadas de una Afrodita universal; una multiplicidad de Afroditas particulares que, con sus amores individuales, dependen de aquélla, toda vez que el Alma es madre del Amor, que Afrodita es Alma y que el Amor es la actividad del Alma tendiendo al Bien. Por consiguiente, como este amor es el que conduce a cada alma particular hacia la naturaleza del Bien [42], síguese que el amor del alma superior será un dios, un dios que mantiene al alma en perpetuo contacto con aquél, mientras que el del alma mezclada será un demon.

5 Pero ¿cuál es la naturaleza de un demon, o sea, la de los démones en general, de la que de hecho se dice en el *Banquete* [43] que tanto la de los otros como, en particular, la del Amor ha sido engendrada por Penía y por Poros, hijo de *Mêtis* (Sagacidad), en la fiesta del nacimiento de Afrodita?

Pues bien, la interpretación de que Platón quiere decir que el Amor es el cosmos sensible [44] y no el Amor del cosmos nacido en él, entraña muchas dificultades

---

[41] Según la tesis de IV 9.

[42] PLATÓN, *Banquete* 206 a; *República* 505 d 1.

[43] 203 b-c. Véase la n. 17 de la introd.

[44] Cf. CORNUTO, *Theologiae Graecae Compendium*, ed. LANG, página 48, 5-9, y PLUTARCO, *De Iside et Osiride* 374 D-E.

que van en contra de tal opinión, pues el autor asegura que el cosmo sí es un «dios feliz» y «autosuficiente»[45], pero reconoce que este Amor[46] no es ni dios ni autosuficiente, sino siempre menesteroso. En segundo lugar, puesto que el cosmos consta de Alma y cuerpo y el Alma del cosmos es su propia Afrodita, seguiríase forzosamente que Afrodita sería la parte principal del Amor; o bien, si se supone que «cosmos» es lo mismo que el Alma del cosmos al igual que «hombre» es lo mismo que el alma del hombre[47], seguiríase forzosamente que Afrodita se identificaría con el Amor. Además, ¿por qué este Amor, que es un demon, ha de ser el cosmos mientras que los demás démones no han de serlo, también ellos, cuando está claro que constan de la misma esencia? Así que el cosmos sería, justamente, un sistema de démones. Por otra parte, el que es llamado «guardián de bellos mancebos»[48], ¿cómo puede ser el cosmos? Y los epítetos de «sin lecho», «descalzo», y «sin casa»[49], ¿cómo podrían cuadrarle como no sea rebuscada e inadecuadamente?

Entonces, ¿qué hay que decir acerca del Amor y del 6
llamado «nacimiento del Amor»? Evidentemente, hay que precisar quién es Penía y quién Poros y cómo han de ser éstos sus progenitores adecuados. Pero es claro, por otra parte, que éstos también han de ser adecuados para los demás démones, si es verdad que debe ser una sola la naturaleza y esencia de los démones en cuanto démones, a no ser que no hayan de tener en común más que el nombre. Tratemos, por tanto, de precisar cómo deslindamos a los dioses de los démones, aun cuando decimos a menudo que también los démones son dio-

[45] *Timeo* 33 d 2; 34 b 8.
[46] Es decir, el Amor-demon del *Banquete* (202 c-d).
[47] *Introd. gen.*, seccs. 64 y 72.
[48] *Supra*, n. 25.
[49] *Banquete* 203 d 1-2.

ses [50]. No obstante, al menos cuando tratamos de distinguir el linaje de los démones del de los dioses [51], afirmamos y pensamos que el linaje de los dioses es impasible, mientras que a los démones les atribuimos pasiones [52], y decimos que, aunque son eternos y están a continuación de los dioses, se aproximan ya a nosotros como intermedios [53] entre los dioses y el linaje humano.

—Entonces, ¿cómo es que los démones no permanecieron impasibles? ¿Cómo es que descendieron en naturaleza a un nivel inferior? [54]. Y hay que examinar, además, lo siguiente: ¿es verdad que en el mundo inteligible no hay ni un solo demon y que, a su vez, en el mundo sensible sólo hay démones mientras que todo aquel que sea dios se recluye en el mundo inteligible, o no, sino que «también aquí hay dioses» [55] y el cosmos es «un dios tercero» [56], como se acostumbra a decir, y los astros hasta la luna inclusive son cada uno un dios? [57].

—La respuesta es que en el mundo inteligible es preferible no llamar demon a nadie, sino decir que, aun cuando exista un Demon en sí [58], también éste es un dios, y que en el mundo sensible, a su vez, los dioses

---

50 Es decir, cuando empleamos los términos «demon» y «dios» en sentido laxo.

51 En la lín. 9, pongo coma en vez de punto detrás de *génos*, siguiendo a Wolters *(ad locum)* y a Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III pág. 315.

52 Cf. IV 4, 43, 12-16.

53 Platón, *Banquete* 202 d 13-e 1.

54 La respuesta a estas dos preguntas viene dada al final del capítulo (6, 35-45).

55 Palabras pronunciadas por Heráclito en un contexto distinto. Véase la anécdota relatada por Aristóteles, *Partes de los animales* 645 a.

56 Alusión a Numenio (des Places, fr. 21).

57 Cf. II 9, 8, 30-32; IV 3, 11, 23-24; V 1, 2, 3-4; 4, 3-4.

58 El Demon en sí es la Forma de Demon en el mundo inteligible.

visibles hasta la luna inclusive son dioses secundarios subsiguientes a aquéllos y en correspondencia con aquéllos, con los inteligibles, y suspendidos de ellos como el nimbo que aureola a cada astro.

—Y los démones, ¿qué diremos que son? ¿Por ventura que son la huella que deja cada alma cuando entra en el cosmos? Pero ¿por qué la huella de la que entra en el cosmos?

—Porque el alma pura engendra un dios; y así, el amor de esta alma decíamos [59] que era un dios.

—Entonces, cuestión primera: ¿por qué no todos los démones son Amores? Cuestión segunda: ¿cómo es que los démones no están, también ellos, limpios de materia?

—La respuesta es que son Amores aquellos démones que el Alma engendra cuando aspira al Bien y a la Belleza —y todas las almas que están en este mundo engendran este demon—, pero que los démones restantes, aunque provenientes también ellos del Alma del universo [60], no obstante, como son engendrados por otras potencias, desempeñan una función complementaria [61], según la necesidad del conjunto: la de compartir con el Alma el gobierno de las cosas particulares en bien del universo. Era preciso, efectivamente, que el Alma del cosmos abasteciera al cosmos engendrando potencias demónicas y adecuadas a su propio universo.

—Pero ¿cómo es que participan de la materia? ¿Y de qué materia?

---

[59] *Supra*, 4, 23-25. La dualidad del Amor, como dios y como demon, existente en el Alma total se repite en cada alma individual: el del alma superior es un dios; el de la inferior, un demon.

[60] *Supra*, 4, 18-20. Los amores y los otros démones particulares provienen de las almas particulares, pero éstas, a su vez, provienen de un Alma universal.

[61] El *symplēroûsi* de las líneas 32-33 parece una reminiscencia de PLATÓN, *Banquete* 202 e 6 *(symplēroî)* y el *kaì* siguiente es explicativo.

—No, por cierto, de la corpórea. De lo contrario, serían animales sensibles. Porque, aun suponiendo que asuman cuerpos aéreos o ígneos[62], es preciso, no obstante, que primero sea diferente su naturaleza a fin de que puedan además participar del cuerpo. Porque lo enteramente puro no se combina directamente con un cuerpo. A muchos, sin embargo, les parece que la sustancia de un demon en cuanto demon está asociada a un cuerpo de aire o de fuego[63].

—Pero ¿por qué una sustancia se combina con un cuerpo y otra no, a no ser que la que se combina tenga una causa? ¿Cuál es, pues, esta causa?.

—Hay que dar por supuesto que es una materia inteligible[64] a fin de que lo que está en comunión con ella pueda entrar además por su medio en esta materia de aquí que es la de los cuerpos.

7 Y por eso Platón, en el relato del nacimiento del Amor, dice que «era de néctar la borrachera que tenía Poros, porque no había vino todavía»[65], dando a entender que el Amor nació antes que el mundo sensible y que Penía participaba de la naturaleza de lo inteligible[66]; no que participaba de una imagen de lo inteligible ni de un reflejo de allá, sino que se adentró en lo inteligible y se ayuntó con ello[67], dándosenos a entender que Penía dio a luz la sustancia que es el Amor por la unión de una forma con la indeterminación que

---

[62-63] Para los ígneos, cf. II 1, 6, 54; para los aéreos, cf. APULEYO, *De deo Socratis* XI.

[64] No se trata de la Materia inteligible de II 4, 2-5, sino de una «materia psíquica», es decir, la indeterminación del Alma inferior, indeterminación simbolizada por Penía (7, 1-9; 9, 48-53).

[65] PLATÓN, *Banquete* 203 b 5-6. Para el simbolismo del néctar, cf. el cap. 9.

[66-67] El Amor-demon nace de la unión de Penía con Poros, y esta unión simboliza la participación del Alma inferior, concebida a modo de materia indeterminada, en el Logos de la superior, concebido a modo de forma.

caracterizaba al Alma antes de que alcanzara el Bien, pero cuando ya lo «presentía» [68] como real en virtud de una representación indeterminada e indefinida. Fue, pues, una Razón la que, al juntarse con lo que no era Razón sino anhelo indeterminado y realidad desvaída, hizo que lo generado no fuera perfecto ni estuviese bien provisto, sino que fuese deficiente como producto de un anhelo indeterminado y de una Razón bien provista. Así que dicho producto [69] no es una Razón pura, puesto que lleva en sí mismo un anhelo indeterminado, irracional e indefinido. Porque jamás alcanzará plenitud mientras lleve la indeterminación en su propia naturaleza. Mas depende del Alma como quien ha nacido de ella cual de su principio [70] y, por otra parte, como quien es una mezcla formada por una Razón que no se quedó en sí misma, sino que se mezcló con la indeterminación. No es que ella misma se mezclara con la indeterminación; fue la razón derivada de aquélla la se amalgamó con ésta [71]. Así que el Amor es una especie de «frenesí» [72] desvalido por su propia naturaleza [73]. Por eso el Amor, aún en el momento de lograr su objetivo, vuelve a estar desvalido. Es que no puede llenarse por la imposibilidad inherente a toda mezcla, pues sólo se llena de veras lo que ya está repleto por su propia naturaleza; pero quien siente deseos a causa de su consustancial indi-

[68] Reminiscencia de PLATÓN, *República* 505 e 1.

[69] El pronombre *hoûtos* (lín. 13), aunque atraído al género de *lógos*, se refiere al *tò genómenon* de la lín. 11. Para una atracción similar, cf. III 2, 2, 16 y II 9, nn. 50 y 57; y, también, II 2, n. 16.

[70] *Supra*, nn. 66-67.

[71] Plotino distingue, pues, dos clases de *Lógoi:* el transcendente, simbolizado por Poros, como principio originativo, y el inmanente, derivado del anterior, como principio constitutivo del Amor-demon.

[72] Reminiscencia de PLATÓN, *Fedro* 240 d 1 y 251 d 6: *oîstros* significa «tábano», y de ahí, metafóricamente, «estro», «comezón furiosa», «frenesí».

[73] Cf. PLATÓN, *Banquete* 204 b 7.

gencia, éste, aunque se llene momentáneamente, no retiene [74]. Y, de hecho, el desvalimiento del Amor se debe a su indigencia, mientras que su capacidad de recursos se debe a su naturaleza como «razón».

Ahora bien, es de creer que todo el linaje demónico es de la misma especie que el Amor y que está formado por principios similares. Además, cada ser demónico tiene recursos para agenciarse el bien al que está destinado, y está deseoso de él; así que aun por este concepto es afín el Amor y está tan insatisfecho como él, pero deseoso de alguna de las cosas particulares en cuanto bienes. De donde se deduce que aun el amor que sienten los hombres buenos de aquí abajo es el amor al Bien sin más, o sea, al Bien real, y eso, porque lo que ellos sienten no es un amor particular. En cambio, los que se hallan al nivel de otros démones, se hallan al nivel ora de un demon, ora de otro, porque dejaron inactivo el demon absoluto que poseían y actúan, en cambio, al nivel de aquel otro demon «que ellos eligieron» [75] de acuerdo con la parte correspondiente del principio activo en ellos, que es el alma. Mas los que tienen deseos de cosas malas, es porque con los malos apetitos implantados aherrojaron todos los amores que había en ellos, al igual que aherrojaron la recta razón, que les es connatural, con las malas opiniones adquiridas.

En conclusión, son bellos los amores naturales y conformes con la naturaleza [76], de los que los amores del alma inferior son inferiores en dignidad y potencia [77], mientras que los otros son superiores [78], mas todos

[74] Como anota Wolters, *ad locum, ou stégei* sugiere la imagen de una vasija goterosa. Sobre la «indigencia» de Eros, cf. Platón, *Banquete* 203 d 3.

[75] Cf. Platón, *República* 620 d 8, y *supra*, n. 40.

[76] Los amores naturales son los «propios del alma cuando actúa según su naturaleza y en objetos definidos» (*infra*, lín. 47).

[77-78] Los inferiores son «démones» y los superiores «dioses» (*supra*, n. 59).

ellos tienen entidad sustancial [79]. En cambio, los de aquellos que se desviaron de la naturaleza [80], esos no son más que afecciones pasivas y no en modo alguno sustancias ni realidades sustanciales, porque no son ya prole nacida del alma, sino excrecencias que se crían con el vicio cuando un alma envuelta ya en disposiciones y estados engendra productos correspondientes. Porque, generalizando, parece ser que los bienes verdaderos, como propios del alma cuando actúa según su naturaleza y en objetos definidos, son entidades sustanciales, mientras que los no verdaderos no son productos de la actividad del alma misma y no son otra cosa que afecciones pasivas. Son como las ideas falsas [81], que no tienen una base sustancial como la tienen las Ideas realmente verdaderas, eternas y definidas, que poseen juntamente la intelección, el inteligible y el ser [82], no sólo en la Inteligencia absoluta, sino aún en la individual cuando tiene por objeto el inteligible real, si es verdad que aun la inteligencia que hay en cada uno de nosotros debe ser identificada puramente con la intelección y con el inteligible [83], aun cuando «nosotros» no seamos esto junta y simplemente [84]. Y por eso los objetos de nuestro amor son simples, porque también lo son los de nuestras intelecciones. E incluso si son intelecciones de alguna cosa particular, eso es accidental-

---

[79] Cf. *supra*, 4, 1-4.

[80] No necesariamente los del subgrupo II, 2, de la n. 12, sino, más en general, aquellos cuyos amores «no son productos de la actividad del alma misma y no son otra cosa que afecciones pasivas» (*infra*, lín. 48).

[81] Porque tienen por objeto «lo aparente», no «lo real».

[82-83] Aun en la inteligencia humana, a nivel intuitivo, se da la misma identidad real de la inteligencia con la intelección y con el inteligible que la que se da en la Inteligencia Hipóstasis (*Introd. gen.*, secc. 32).

[84] El «yo» normal del hombre se identifica con la inteligencia discursiva, no con la intuitiva (I 1, 7, 21-22; V 3, 3, 31). Nótese que en las líneas 54-55 cambio la puntuación quitando el paréntesis y poniendo punto detrás de *haplôs*.

mente, como cuando uno considera que tal triángulo particular, simplemente en cuanto triángulo, suma dos ángulos rectos [85].

8 —Pero ¿quién es Zeus, al cual dice (Platón) que pertenece el jardín en el que entró Poros? [86] ¿Y qué jardín es ese? Porque a Afrodita la identificábamos con el Alma [87], y Poros decíamos que era la Razón universal [88]. Mas a éstos, a Zeus y su jardín, ¿con qué hay que identificarlos? Porque a Zeus no hay que identificarlo con el Alma, una vez que hemos identificado con ella a Afrodita.

—Pues bien, también en este caso hay que tomar de Platón la identidad de Zeus deduciéndola del pasaje del *Fedro* en que el autor llama a este dios «gran Capitán» [89]. Mas en otra parte lo llama, creo, «tercero» [90]. Pero en el *Filebo* se expresa más claramente cuando dice que «en Zeus hay un alma regia y una inteligencia regia» [91]. Si, pues, Zeus es una gran Inteligencia y una gran Alma y es clasificado entre las causas y si, por otra parte, debe ser identificado con el principio superior por varias razones pero, en particular, porque es

---

85 El geómetra se sirve, para sus demostraciones, de triángulos particulares, pero piensa en la Esencia de triángulo (cf. PLATÓN, *República* 510 d-e). La frase de Plotino es elíptica, pero no hace falta enmendar el texto.

86 *Banquete* 203 b 5-6.

87 *Supra*, 2, 20; 3, 30-31; 4, 22; 5, 11-12; 7, 7-9.

88 Propiamente, lo que el autor ha dicho hasta ahora es que Poros es una Razón transcendente; que es una Razón universal lo dirá en 9, 14-15 y 34.

89 246 e 4. Cf. III 3, 2, 13-14.

90 *Carta II* 312 e 3. Al decir «creo», Plotino indica que se trata de una interpretación del famoso texto atribuido a Platón. Cf. I 8, n. 12.

91 30 d 1-2. Este mismo texto le sirve a Plotino para descubrir en Zeus un doble simbolismo: como la Inteligencia en sí y como la Inteligencia del Alma superior (IV 4, 9, 1-3; 10, 1-4). Aquí opta por lo primero, con lo que Zeus pasa a ocupar el papel de Crono (*supra*, notas 27-28).

causa y es, además, el principio regio y el principio rector síguese que Zeus ha de ser idéntico a la Inteligencia [92], mientras que Afrodita, que es su hija, nacida de el y con él, habrá de ser identificada con el Alma, llamada Afrodita por la esplendorosa belleza y la delicada inocencia del Alma [93]. Además, si a los dioses varones los identificamos con el Intelecto y a las diosas con las Almas de aquéllos basándonos en que junto con cada intelecto hay un Alma como socia, también por este concepto Afrodita se identificará con el Alma de Zeus [94]. Un nuevo testimonio en pro de esta teoría es el de los sacerdotes y teólogos, que identifican a Hera con Afrodita y llaman estrella de Hera a la estrella de Afrodita (Venus) que brilla en el cielo [95].

Siendo, pues, Poros una Razón representativa del 9
contenido del mundo inteligible y de la Inteligencia y más difusa y como más desplegada que aquél, será inherente al Alma y estará en el Alma [96]. Porque el contenido de la Inteligencia está más condensado y no ha sido transmitido por otro, mientras que a Poros, puesto que se embriaga, la plenificación le viene como algo adventicio. Mas eso que produce allá la saturación de néctar ¿qué puede ser sino una Razón desprendida de un principio superior a otro inferior? En el Alma está, pues, esta Razón transvasada de la Inteligencia a su propio jardín al tiempo en que se dice que nació Afrodita. Ahora bien, todo jardín es un engalanamiento y «un lujo de riqueza» [97]. Mas la finca de Zeus está engalanada

---

[92] Cf. n. ant.

[93] Plotino se funda en una supuesta etimología, según la cual el nombre de Afrodita estaría emparentado con *habrós* (delicado).

[94] La explicación mítica toma ahora un giro inesperado: Afrodita sería la esposa de Zeus. Cf. n. sig.

[95] Cf. Aristóteles, *De mundo* 392 a 28; Timeo Locrio, ed. Marg, 214, 4; Plinio, *Historia Natural* II 37. Hera es la esposa de Zeus.

[96] Cf. IV 3, 5, 8-11.

[97] Cita de Tucídides, II 62, 3.

con una Razón, y su lujo lo son las galas transmitidas al Alma por la Inteligencia en sí. ¿O qué otra cosa puede ser el jardín de Zeus sino sus estatuas y sus galas? Y sus galas y sus adornos ¿qué pueden ser sino las razones emanadas de él? Y el conjunto de razones es Poros, la profusión y riqueza de cosas bellas hechas ya patentes. Y en esto consiste el embriagarse de néctar. Porque ¿qué es el néctar para los dioses sino lo que la divinidad toma? Ahora bien, lo que toma la divinidad sita bajo la Inteligencia es una Razón. La Inteligencia, en cambio, en su saturación, se tiene a sí misma, y, como se tiene a sí misma, no se embriaga, pues no tiene algo adventicio. Pero como la Razón es prole de la Inteligencia y una sustancia posterior a la Inteligencia y no es ya de sí misma, sino que está en otro [98], por eso se dice que yacía en el jardín de Zeus y que yacía en el momento preciso en que se cuenta que Afrodita comenzó a existir entre los seres [99].

Ahora bien, los mitos, si han de ser mitos, tienen que descomponer en tiempos parciales las cosas de que hablan y separar unas de otras muchas facetas de los seres que, aunque están juntas, están distanciadas en rango o en potencia [100] —pues incluso las exposiciones razonadas introducen generaciones de cosas ingeneradas y también ellas separan cosas que están juntas—, y, tras instruir como pueden, permiten ya al buen entendedor hacer la recomposición.

Y he aquí nuestra recomposición: el Alma en su conjunto, como asociada a la Inteligencia y como sustancia

[98] Poros es el símbolo del Logos primario del Alma, que está en el Alma como en una «materia psíquica», en contraste con la Inteligencia en sí, que es autosubsistente (V 8, 3, 4-8).

[99] PLATÓN, *Banquete* 203 b.

[100] El mito temporaliza lo eterno y disocia lo unido, como lo hace también a veces la explicación razonada por razones didácticas (*Introd. gen.*, secc. 59). Cf. IV 3, 9, 14-20 y IV 8, 4, 38-42.

nacida de ella y luego henchida de razones, embellecida con bellos adornos y colmada de abundancia hasta el punto de que a la vista está el derroche que hay en ella de galas y de efigies de todas las cosas bellas, es Afrodita, y la suma de razones que atesora es abundancia y Poros por el caudal de néctar que hay en ella emanado de los Seres de arriba. Y se dice que las galas de que se viste el Alma a fuer de vida son «el jardín de Zeus», y que Poros está allá «durmiendo, amodorrado» [101] por la bebida de que se saturó. Y como la vida se ha manifestado y cunde perennemente entre los seres, por eso se dice que los dioses «celebraban un festín» [102], como gozando de una dicha parecida a la de un festín. Y así es como éste, el Amor, comenzó a existir necesariamente y por siempre, nacido de la aspiración del Alma a la superior y al Bien, y así es como existió por siempre desde que el Alma existe.

Ahora bien, el Amor es una cosa mixta porque, por una parte, participa de la indigencia por la que desea saturarse, pero, por otra, no es impartícipe de la abundancia por la que busca lo que falta a lo que tiene. Porque lo que es totalmente impartícipe del Bien, cierto es que jamás buscará el Bien. Se dice, pues, que es hijo de Poros y de Penía por cuanto la deficiencia y el deseo y la remembranza de las razones, juntándose en el Alma, engendraron esa actividad dirigida al Bien que es este Amor [103]. Su madre es Penía porque el deseo es siempre propio del menesteroso [104]. Y Penía es materia [105] porque también la materia es deficiente en todo y porque la indeterminación del deseo del Bien —pues no hay forma alguna ni razón en quien desea el Bien—

101-102 PLATÓN, *Banquete* 202 b.

103 Es decir, el Amor-demon.

104 Cf. PLATÓN, *Banquete* 200 a-e.

105 *Supra*, nn. 64 y 66-67.

hace a quien desea, en cuanto desea, más afín a la materia. En cambio, lo que está centrado en sí mismo es forma que permanece sola en sí misma. Además, quien desea recibir prepara su capacidad receptiva, a modo de materia, para el advenimiento de la forma.

Y así es como el Amor es alguien afín a la materia, y este Amor es un demon nacido del Alma en cuanto desprovista del Bien, pero deseosa de él.

III 6 (26) SOBRE LA IMPASIBILIDAD DE LAS COSAS INCORPOREAS

INTRODUCCIÓN

Trivializando el tema del presente tratado, del comienzo de la segunda etapa (*Vida* 5, 18), podemos decir que en él se cumple el dicho de que los extremos se tocan. La materia, último grado de la realidad existente, coincide con las tres Hipóstasis transcendentes en que es «incorpórea», y, por serlo, es también, como ellas, «impasible». Pero aunque el título del tratado alude a la impasibilidad de las cosas incorpóreas en general, la discusión del autor se centra de hecho en sólo dos casos: el alma humana y la materia del mundo sensible. La razón es obvia: nadie cuestionaría la impasibilidad de las Hipóstasis divinas; por el contrario, sí podía ser cuestionada, y de hecho lo era, la impasibilidad del alma humana y de la materia [1]. De ahí las dos secciones paralelas que dedica el autor a demostrar, en la primera, la impasibilidad del alma humana y, en la segunda y más larga, la de la materia (caps. 1-5 y 6-19, respectivamente). Al mismo tiempo, el paralelismo entre el alma y la materia no debe desorientarnos como ocurriría si se nos pasase inadvertida la otra cara: la desemejanza entre ambas en punto a impasibilidad. Es verdad que la materia es «incorpórea», pero lo es «de otro modo» (6, 3-4) y por otro título: por ser «infracorpórea», a diferencia del alma, que es «supracorpórea».

---

[1] La del alma por razón de los cambios mentales y morales operados en ella y, sobre todo, por razón de las «pasiones»; la impasibilidad de la materia, porque no sólo los estoicos, sino también algunos platónicos, a los que alude Plotino veladamente, concebían la materia como «pasible» (cf. trad., nn. 42 y 102, y PLATÓN, *Timeo* 52 d 6-e 1, que podría dar lugar a esa interpretación; pero el modo general de hablar de Platón favorece la interpretación de Plotino).

Por eso mismo, aunque ambas son impasibles a título de incorpóreas, lo son de modo distinto [2]: el alma es activamente impasible; la materia, en cambio, pasivamente impasible; impasible, pero «omnipasiva» [3]. Al tratar de la impasibilidad del alma humana, Plotino distingue en ella dos niveles: la parte superior y la llamada «parte afectiva» o «pasional» [4]. Para la demostración de la impasibilidad de la parte superior, nuestro autor se inspira, en buena medida, en la distinción aristotélica entre el *pathos* perfectivo y preservativo y el destructivo [5]; para la impasibilidad de la parte afectiva, en su propio análisis de la génesis y naturaleza de las pasiones [6], y para la relativa a la materia, finalmente, en su propia concepción de la misma a la luz de la razón y en una exégesis profunda de los textos del *Timeo* platónico [7].

SINOPSIS

A) Impasibilidad del alma (caps. 1-5)

I. Problema. — Concediendo que las percepciones no son afecciones, sino juicios, y que los juicios no son «improntas», no obstante ¿cómo puede ser impasible la «parte afectiva» del alma?, ¿cómo pueden serlo, en medio de vicios, errores, pasiones y apetitos, ni siquiera las partes superiores? (1, 1-25).

II. Respuesta general. — El alma es una sustancia sin magnitud e indestructible, y es un número o una «razón»; luego es impasible; las afecciones del alma lo son por analogía con las del cuerpo (1, 25-37).

III. Virtud y vicio (cap. 2).

1. Objeción: hablamos de «quitar» el vicio y de «implantar» la virtud, y esto supone que ambos afectan al alma (2, 1-5).

---

[2] Cf. trad., nn. 121 y 144.

[3] Cuando se la llama «omnipasible» en I 8, 3, 15 *pampathés),* entiéndase esto en el sentido de «omnipasiva».

[4] En la superior se incluye aquí no sólo la racional, sino también la sensitiva, en contraste con la «afectiva» como centro de las pasiones; para esta última, cf. trad., n. 4.

[5] Aristóteles, *Acerca del alma* 417 b 2-29.

[6] Cf. trad., n. 28.

[7] Cf. *Introd. gen.*, seccs. 45-55.

2. Respuesta: la virtud es una «armonía» y el vicio una «inarmonía»; luego anteriormente a la mutua armonía o inarmonía de las partes del alma, debe haber una virtud o un vicio propio de cada parte (2, 5-20).
3. Objeción: el alma es virtuosa o viciosa por la presenica de algo que la deja afectada (2, 20-29).
4. Respuesta (2, 29-67):
   a) La actividad del alma virtuosa es perfectiva, no modificativa; además, la actividad de los seres inmateriales no conlleva modificación (2, 29-54).
   b) El vicio viene de no mirar a la norma racional o de mirar a una mala norma; pero ni lo uno ni lo otro implican afección (2, 29-67).

IV. PASIONES Y APETITOS (cap. 3):
   a) Hay que distinguir entre el factor psíquico, que no conlleva afección, y el efecto somático, que afecta al cuerpo, mas no al alma (3, 1-26).
   b) Resumen de lo dicho hasta ahora (3, 27-35).

V. LA «PARTE AFECTIVA» DEL ALMA (cap. 4).
1. En las pasiones hay que distinguir tres componentes, de los cuales dos son psíquicos pero no afectan al alma: la opinión en la facultad opinativa y la cuasiopinión en la parte afectiva; el tercer componente es puramente somático: la afección del cuerpo (4, 1-30).
2. La parte afectiva misma es una forma impasible; analogía de la lira (4, 30-52).

VI. LA PURIFICACIÓN DEL ALMA (cap. 5).
1. Su razón de ser: se funda en que la imagen que penetra en la parte afectiva es la causa inmediata de la afección del cuerpo; por eso se supuso que esa imagen era una afección (5, 1-13).
2. En qué consiste: en suprimir las causas psíquicas de las afecciones somáticas (5, 13-29).

B) IMPASIBILIDAD DE LA MATERIA (caps. 6-19).

I. INTRODUCCIÓN (cap. 6).
1. Problema: la materia es incorpórea; pero ¿es también impasible?, ¿de qué modo? (6, 1-7).

2. Características del Ente real: es plenamente real; dotado de una Vida perfecta; es Inteligencia y Sabiduría absolutas; es infinito en potencia, eterno, inmutable e incorpóreo (6, 7-32).
3. Los cuerpos: su ser consiste en no-ser (6, 33-77):
   a) Objeción: los cuerpos, cuanto más sólidos, resistentes, violentos y estables, serán más reales (6, 33-41).
   b) Respuesta (6, 41-77):
      1) las cosas, cuanto más deficitarias en ser, son tanto más corporales; y cuanto más corporales, más pasibles (6, 41-64),
      2) la realidad de los cuerpos es ilusoria; por eso, la verdadera resurrección consiste en resucitar sin el cuerpo (6, 65-77).

II. Impasibilidad de la materia a la luz de la razón (caps. 7-10).
1. Por falta de entidad tanto de la materia como de las cosas que se reflejan en ella (cap. 7).
2. Porque carece de cualidades contrarias a los agentes (8, 1-6).
3. Porque es indestructible (8, 6-20).
4. Porque es a modo de un espejo impasible (9, 1-24).
5. Porque es simple; analogía de la casa donde hay gente dándose de golpes (9, 24-44).
6. Porque es omnirreceptiva (10, 1-13).
7. Porque el sustrato en cuanto tal no se modifica; luego tampoco la materia en cuanto materia (10, 14-28).

III. Impasibilidad de la materia a la luz de Platón (caps. 11-15).
1. *Timeo:* la exégesis correcta de una serie de textos del *Timeo* muestra que, según Platón, la materia participa de la forma sólo en apariencia y sin que quede afectada (11, 1-13, 32).
2. Confirmación por la analogía del espejo (13, 32-55).
3. *Banquete:* el mito de Penía en el *Banquete* muestra que la materia participa sin participar realmente (14, 1-18).
4. Confirmación por la analogía de las superficies lisas y planas (14, 24-31), la de los recipientes herméticos expuestos al sol (14, 31-15, 11) y la del alma (15, 11-32).

IV. Materia y magnitud (caps. 16-18).
1. La magnitud es una forma y, como tal, es un mero revestimiento externo de la materia (16, 1-20).
2. Para la materia, no es lo mismo ser que ser magnitud (16, 21-32).

3. Génesis de la magnitud: la Magnitud en sí proyecta en la materia una imagen de sí misma; ésta es la magnitud de los cuerpos (cap. 17).
4. La magnitud de la materia es pura apariencia (18, 1-23).
5. Contraste entre el alma y la materia (18, 24-46).

V. LA MATERIA COMO «MADRE» (cap. 19).
1. La materia es infecunda: es madre tan sólo como alojadora, no como progenitora (19, 1-25).
2. Ése es el simbolismo de los ritos del culto de Cibeles (19, 25-41).

TEXTO

	HENRY-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
1, 34	σωμάτων μετενηνεγμένα	σωμάτων ⟨καὶ κατ' ἀναλογίαν⟩ μετενηνεγμένα THEILER [8].
1, 35-36	καὶ κατ' ἀναλογίαν μετενηνεγμένα	[καὶ κατ' ἀναλογίαν μετενηνεγμένα] THEILER [9].
2, 36	[τὴν οὐσίαν]	τὴν οὐσίαν codices [10].
3, 9	λέγομεν	λέγοιμεν KIRCHHOFF.
3, 25	ἀλλοίου μέν	ἀλλοιοῦμεν cod. A post correctionem.
4, 14	τὸ δοξάζειν	τὸ δοξάζον cod. Q.
6, 25	οὐκ (ἐξ οὐκ ὄντος)	οὐκ ἐξ [οὐκ] ὄντος THEILER.
6, 61	οὖν αἱ βαρεῖαι	οὖν, εἰ βαρεῖαι conieci [11].
6, 62	ἀλλά	ἄλλα scripsi [12].
11, 14	τοῦ	τοῦ scripsi.
12, 7	ζητοῦσα	ζητῶν cod. Cyzensis [13].

[8-9] Enmiendas aceptadas ahora por HENRY-SCHWYZER, *ed. minor*, t. III, pág. 316.

[10] No hace falta enmendar el texto: para la construcción ἔχειν τι πρός τι, cf. I 8, 1, 10.

[11-12] Texto difícil, que HENRY-SCHWYZER (*ibid.*, pág. 317) señalan ahora como «locus nondum sanatus». La enmienda que propongo supone el cambio de una sola letra. Para el sentido resultante, véase la traducción, con la n. 52.

[13] Lección adoptada ahora por HENRY-SCHWYZER *(ibidem)*.

	HENRY-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
12, 13	ἐμψύχοις	ἀψύχοις conieci[14].
12, 29	ὡς χρὴ	ὡς ⟨οὐ⟩ χρὴ VOLKMANN[15].
12, 30	ὅταν	ὅταν ⟨φῇ⟩ addidi[16].
13, 23-24	ὄντες — ἀνάγκη δὴ αὐτὴν	ὄντες [ἀνάγκη δὴ αὐτὴν] delevi[17].
13, 25	σωτερίαν — ἀνάγκη αὐτὴν	σωτερίαν, ἀνάγκη ⟨δὴ⟩ αὐτὴν addidi[18].
15, 21	καί τι αὐτὴν	καὶ τοιαύτην KIRCHHOFF[19].
17, 14	ἦν ... ἦν	ᾔει ... ᾔει conieci[20].
17, 15	μετὰ τό τι μέγα	μέγα, τό τι μέγα[21].
18, 14-15	[τὸ] ἴσον ἔτι τὸ τοῦ μεγάλου εἴδωλον	τὸ ⟨τοῦ μεγάλου εἴδωλον⟩ ἴσον ἔτι [τὸ τοῦ μεγάλου εἴδωλον] transposui[22].
18, 33	ᾗ ἡ	ᾗ ἡ scripsi.
18, 35	ἀλλὰ μένει	ἀλλ' ἐμένει conieci.
19, 39	κεχωρηκὸς πρὸς αὐτὴν	κεχωρηκὸς [πρὸς αὐτὴν] HENRY-SCHWYZER nunc[23].

---

14 Para el sentido, cf. trad. con las nn. 90-92.

15-19 Lecciones aceptadas ahora por HENRY-SCHWYZER *(ibidem)*.

20 Basándome en lo que sigue a continuación (línea 15): συνῄει

21 Lección sugerida en otro tiempo pr HENRY-SCHWYZER, *(ed. maior, ad locum)*.

22-23 Enmiendas adoptadas ahora por HENRY-SCHWYZER, *ed. minor*, tomo III, pág. 317.

Decíamos que las percepciones no son afecciones, sino actividades y juicios sobre las afecciones, puesto que las afecciones tienen lugar en otro sujeto, en un sujeto cual es —digamos— el cuerpo específico [1], mientras que el juicio tiene lugar en el alma. Ahora bien, el juicio no es una afección, porque, si lo fuera, tendría que darse a su vez un nuevo juicio y una incesante regresión hasta el infinito. No obstante, aun con estos supuestos, tropezábamos con una dificultad: la de si el juicio en cuanto juicio no recibe nada del objeto del juicio. En realidad, si recibe una impronta, ya ha quedado afectado. Con todo, nos era posible replicar que, aun por lo que atañe a las llamadas «impresiones» [2], éstas son de una índole enteramente distinta de lo que se ha supuesto, de una índole similar a lo que ocurre en las intelecciones [3], pues también éstas son actividades capaces de conocer sin sufrir afección alguna. En suma, nuestro argumento y nuestro propósito se centraban en no dejar al alma sujeta a mutaciones y altera-

---

[1] A lo largo de esta sección (1, 1-14), Plotino remite al lector, al parecer, a dos tratados anteriores cronológicamente: IV 7, 6-7 y VI 4, 6, y, probablemente también, a la enseñanza oral. El «cuerpo específico» es el cuerpo orgánico vivificado por la imagen del alma (I 1, 7, 1-6). Para esto y, en general, para los caps. 1-5, puede verse mi art. «Aristóteles y la evolución de la antropología de Plotino», *Pensamiento* 35 (1979), 315-345.

[2] Los estoicos llamaban así a las «representaciones» mentales. Cleantes las entendía como «improntas» grabadas en el alma como la del sello en la cera. Crisipo, en cambio, como «alteraciones del alma» (*Stoicorum Veterum Fragmenta,* I, núm. 484).

[3] Cf. I 1, 7, 9-14; IV 7, 6, 22-24.

ciones tales cuales son los calentamientos y enfriamientos de los cuerpos. Pero, por otra parte, sería preciso observar la llamada «parte afectiva» del alma [4] y examinar si hemos de admitir que aun ésta es inmutable o si ésta es la única a la que hemos de permitir la pasibilidad. Mas esto lo estudiaremos más adelante [5]. Ahora hay que examinar las dificultades relativas a las partes superiores del alma.

En efecto, ¿cómo puede ser inmutable ni siquiera la parte superior a la afectiva y aun la superior a la sensitiva y cualquier parte del alma en general, si es en ésta donde se producen el vicio, las opiniones falsas y la ininteligencia? Añádanse las aceptaciones y los rechazos por parte del alma cuando siente placer, cuando se apena, cuando monta en cólera, cuando tiene envidia, celos y apetencias y, en general, cuando no tiene un punto de sosiego, sino que se excita y se inmuta con cada incidente.

La respuesta es que, si el alma fuera cuerpo y tuviera magnitud, sería difícil, mejor dicho, enteramente imposible mostrar que sea impasible e inmutable en cualquiera de las afecciones que se dice que se producen en ella. Pero si es una sustancia sin magnitud y a la que, de añadidura, debe competerle la incorruptibilidad, hay que guardarse de atribuirle semejantes afecciones, no sea que sin darnos cuenta concedamos que es corruptible. Y la verdad es que si su esencia consiste, como decimos que consiste, en ser ya sea un número [6], ya sea una razón [7], ¿cómo puede producirse

[4] La «parte afectiva» o «pasional» del alma es «la otra especie de alma» del *Timeo* platónico (69 c-d), es decir, la irascible-apetitiva. Corresponde a la «imagen del alma» de Plotino (*Pensamiento, art. cit.*, págs. 324-329).

[5] En los caps. 4-5.

[6] Cf. V 1, 5, 9; VI 5, 9, 13-14; VI 6, 16, 43-46.

[7] Sobre el alma como *lógos*, cf. *Introd. gen.*, seccs. 41-43.

una afección en un número o en una razón? No, sino que más bien hay que pensar que lo que sobreviene al alma son razones irracionales y pasiones impasibles [8]. Es decir, cada uno de estos fenómenos, transferidos del cuerpo al alma y transferidos por analogía, debe ser entendido paradójicamente, esto es, en el sentido de que el alma los tiene sin tenerlos y los padece sin padecerlos. Queda por estudiar la naturaleza de tales fenómenos.

En primer lugar, por lo que se refiere al vicio y a 2
la virtud, hay que precisar qué es lo que se origina en el momento en que se dice que el vicio está presente. Porque solemos decir que hay que «quitar» [9] como si hubiera algún mal en el alma, y que hay que implantar virtud, que hay que adornar y que hay que infundir belleza en lugar de la fealdad anterior [10]. Si, pues, dijéramos que «la virtud es una armonía» y «el vicio una inarmonía» [11], ¿expresaríamos una opinión acepta a los antiguos y conseguiríamos con esta teoría algún avance importante para la cuestión que nos ocupa? Porque si la mutua armonización de las partes del alma de acuerdo con la naturaleza es virtud y su no armonización es vicio, entonces no se produciría nada adventicio ni ajeno, sino que cada parte acudiría a armonizarse tal como es, o, en caso de inarmonía, dejaría de acudir pero sin dejar de ser tal como es, como cuando unos danzantes danzan y cantan armónicamente unos con otros, aun cuando no siempre cantan los mismos y aunque cante uno solo dejando de cantar los demás y alternando cada uno por sí mismo. Pues es preciso cantar no sólo

---

[8] En el sentido paradójico explicado a continuación.

[9] La purificación es una «remoción» (I 2, 4, 5-6; I 6, 5, 50-58).

[10] Plotino se refiere al modo corriente de pensar, ya que, según él, al alma no hay que «añadirle» nada para que sea bella; basta purificarla (cf. n. ant.).

[11] PLATÓN, *Fedón* 93 e 7-9.

armónicamente, sino además cantando bien cada cual su propia parte con arte musical propia. Así que también allá, en el alma, habrá armonía si cada parte hace lo que le corresponde [12]. Anteriormente, pues, a esa armonía mutua debe haber otra virtud propia de cada parte; mas también debe haber otro vicio propio de cada parte anteriormente a su mutua inarmonía.

—Entonces, ¿por la presencia de qué es mala cada parte?

—Por la presencia del vicio.

—¿Y buena, a su vez?

—Por la presencia de la virtud.

—Pues bien, si alguien dice que el vicio propio de la parte racional es una ininteligencia, puede ser que con la «in-inteligencia» concebida como negación quiera significar la no presencia de algo. Pero cuando dentro del alma hay opiniones falsas —que son precisamente la causa principal del vicio—, ¿cómo podrá negar que se originan en ella y que de ese modo se modifica la parte racional? Y la parte irascible ¿no es verdad que cuando es cobarde se halla en un estado distinto de cuando es valerosa? Y la parte apetitiva ¿no es verdad que cuando es intemperante se halla en un estado distinto de cuando es morigerada? Es un hecho que ha quedado afectada.

—Nuestra respuesta será que cada parte, mientras se halla en estado de virtud, actúa de conformidad con su esencia por cuanto cada una escucha a la razón [13]. La parte racional recibe normas de la inteligencia [14]; las demás, de la parte racional [15]. Ahora bien, el escu-

---

[12] Reminiscencia de PLATÓN, *República* 441 d-442 d.

[13] Alusión a HERÁCLITO, fr. 50.

[14] Es decir, el intelecto discursivo recibe sus normas del intuitivo (V 1, 11, 1-7).

[15] A la parte racional le toca mandar, y a la irascible y apetitiva obedecer (*supra*, n. 12).

char a la razón es como el ver: sin transformarse por ello, sino viendo y estando en acto en el momento de ver. Porque así como la vista es la misma en su esencia tanto cuando está en potencia como cuando está en acto y el acto de ver no es una alteración, sino que nada más acercarse al objeto al que está ordenado esencialmente, ya ha visto, ya conoce impasiblemente [16], así es también la relación que guarda la parte racional con la inteligencia y así es como ve y en eso consiste la facultad de entender sin que se haya producido una sigilación por dentro [17]; no, sino que tiene lo que vio y a la vez no lo tiene: lo tiene porque lo conoce; no lo tiene porque ninguna cosa venida del objeto visto se halla depositada en ella como la figura en la cera. Y hay que recordar que tampoco admitíamos que los recuerdos se deban al almacenamiento de ciertas cosas [18], sino a que el alma despertó su potencia (rememorativa) hasta el punto de tener aun lo que no tiene.

—¿Pues qué? ¿Es que en el momento posterior en que recuerda no es distinta de como era antes de recordar de ese modo?

—Bien, ¿quieres que sea distinta? Pero no lo es, al menos, porque se haya modificado, a no ser que uno llame modificación al paso de potencia a acto [19]. Pero no es que se le haya agregado nada, sino que se limita a actualizar lo mismísimo que era por naturaleza. Porque, en general, las actividades de los seres inmateriales se originan sin que éstos se modifiquen juntamente —si no, perecerían—, sino, muy al contrario, permaneciendo inalterables. El que el sujeto actuante sea afec-

[16] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 417 b 2-28, pasaje importante que forma parte del transfondo de los caps. 1-5 de este tratado.

[17] *Supra*, n 2.

[18] Plotino alude a IV 7, 6, 43-49, no a IV 6, que cronológicamente es posterior.

[19] Véase, de nuevo, el referido pasaje aristotélico (*supra*, n. 16).

tado, es propio de seres acompañados de materia; mas si el sujeto fuera afectado aun siendo inmaterial, no tendría base para ser permanente. Pasa como en la vista: al actualizarse la visión, el sujeto afectado es el ojo. Ahora bien, las opiniones son a modo de visiones.

—Pero la parte irascible ¿de qué modo es cobarde?, ¿de qué modo es, asimismo, valerosa?

—Es cobarde porque o no mira a la norma racional o la norma a la que mira es innoble, o bien porque, por deficiencia de los órganos, es decir, por falta o por corrupción de los instrumentos somáticos, se ve impedida para la acción o no se siente movida y como provocada a ella. Es valerosa, en cambio, si se dan las circunstancias contrarias. En todo esto, no se produce alteración ni afección alguna. A su vez, la parte apetitiva, cuando actúa ella sola, da origen a lo que llamamos «intemperancia» porque lo hace todo ella sola y no están presentes las otras partes a las que corresponde estar presentes, relevarla en el mando y guiarla. Si pusiera la vista en ellas, la parte apetitiva sería distinta porque no lo haría ella todo, sino que se tomaría algún descanso al poner la vista, como pudiera, en las otras partes. Pero puede ser que lo que llamamos vicio de la parte apetitiva no consista de ordinario más que en el mal estado del cuerpo [20], y la virtud, en lo contrario. Así que nada se le añade al alma en ninguno de los dos casos.

3 —Pero las aceptaciones y los rechazos ¿cómo explicarlos? ¿Y cómo negar que las penas, las iras, los placeres, los apetitos y los temores son modificaciones y afecciones que están allá dentro y se agitan? [21].

—Pues también a propósito de estas afecciones hay que trazar la distinción siguiente: el negarse a admitir

[20] Afirmación bien extraña inspirada en Platón, *Timeo* 86 d-e.

[21] Cf. Aristóteles, *Acerca del alma* 408 a 34-b 18.

que se produzcan alteraciones y sensaciones vivísimas de éstas, es contradecir la evidencia de los hechos. Pero, a la vez que hacemos esta concesión, es menester inquirir cuál es el sujeto que se modifica. Porque si admitimos que estas cosas se dan en el alma, nos exponemos a pensar algo así como si dijéramos que el alma se ruboriza o, a la inversa, que se pone pálida, sin reflexionar que esas afecciones son originadas por el alma, es verdad, pero en la otra estructura[22]. La vergüenza sí está en el alma cuando se le cruza la idea de algo vergonzoso, pero es al cuerpo al que, como está retenido por el alma, por así decirlo, o, para no dejarnos extraviar por las palabras, como está sometido al alma y es distinto de lo inanimado, se le modifica la sangre a causa de su gran movilidad. Y por lo que toca a la afección del llamdo «temor», su principio sí está en el alma, mas la palidez se debe al reflujo de la sangre hacia dentro. Y ese derramamiento típico del placer y que llega hasta la sensibilidad, afecta al cuerpo, pero lo que ocurre en el alma ya no es afección. El fenómeno de la pena se explica del mismo modo. Y es que el mismo apetito, mientras el principio de la apetición está en el alma, pasa desapercibido; de lo que la percepción es consciente es del desarrollo ulterior. Porque cuando decimos que el alma se agita en medio de apetitos, razonamientos y opiniones, no queremos decir que ella misma se vea zarandeada al producirlos, sino que esas mociones arrancan de ella. Y de hecho, cuando decimos que la vida es movimiento, no tratamos de hacerla variable. No, sino que la actividad de cada parte del alma, ésa es su vida connatural, que no la saca de sí misma.

Resumiendo, baste decir que si admitimos que las actividades, las vidas y los deseos no son modificacio-

[22] Es decir, en el cuerpo. Para la teoría de las pasiones en Plotino, cf. *Pensamiento, art. cit.*, págs. 337-340.

nes, que los recuerdos no son improntas estampadas y que las imaginaciones no son impresiones como en cera [23], también hemos de admitir que el alma permanece siempre invariable en su sustrato y en su esencia en medio de todas las llamadas «afecciones» y «mociones», y que la virtud y el vicio no se originan como se originan en el cuerpo la blancura y la negrura o el calor y el frío, sino del modo como hemos dicho [24] que se originan los contrarios en general, en ambas direcciones y en todos los casos.

4 Pasemos a centrar nuestro estudio en la llamada «parte afectiva» del alma [25]. En cierto modo, ya hemos hablado también de ella allá donde, a propósito de todas las afecciones que se originan en las partes irascible y apetitiva, explicábamos cómo es cada una. Sin embargo, es preciso seguir hablando acerca de ella, comenzando por precisar qué entendemos que es la parte afectiva del alma. Pues bien, entendemos que, tomada globalmente, es aquello donde parecen suscitarse las afecciones; y son afecciones las que van seguidas de placer o de pena [26]. Ahora bien, de entre las afecciones, algunas se suscitan provocadas por opiniones, como cuando alguien siente temor porque se formó la opinión de que está a punto de morir, o placer, porque se formó la idea de que se le va a seguir algún bien: la opinión se formó en un sujeto y la afección se suscitó en otro [27]. Mas otras afecciones son tales que, adelantándose indeliberadamente por sí mismas, producen la opinión en la facultad que es opinativa por naturaleza. Pues bien, ya hemos dicho que la opinión deja inmutable al

---

[23] *Supra*, n. 2.

[24] Es decir, sin que surja en el alma una modificación propiamente dicha.

[25] *Supra*, n. 4.

[26] Cf. Aristóteles, *Ética Nicomáquea* 1105 b 21-23.

[27] La opinión en el alma y la afección en el cuerpo.

sujeto opinante, mientras que el temor resultante de la opinión proviene a su vez de arriba, de la opinión, porque transmite a la parte del alma que se dice que teme una especie de comprensión [28].

—¿Y qué efecto produce ese sentimiento de temor?

—Una turbación y un sobresalto —dicen [29]— a la vista de un mal presentido [30]. En consecuencia, parece desprenderse claramente que la representación imaginativa está en el alma, tanto la primera, que es la que llamamos «opinión», como la que, proveniente de ésta, ya no es opinión, sino una cuasiopinión desvaída y una representación imaginativa desprovista de juicio surgida en el alma inferior [31] y similar a la actividad inherente a la llamada «Naturaleza», habida cuenta de que ésta crea cada cosa —según dicen [32]— sin valerse de la imaginación. El resultado de ambas es ya la turbación sensible surgida en el cuerpo, el temblor y el estremecimiento del cuerpo, la palidez y la imposibilidad de hablar. Pues no es cierto que estos efectos se produzcan en la parte anímica: si no, concluiríamos que es corpórea; además, si fuera ella misma quien sufriera di-

[28] Hasta ahora, Plotino ha hablado de dos componentes: uno psíquico (la opinión) y otro somático (la afección). En adelante, se expresará con mayor precisión: hay un componente puramente psíquico, que es la opinión, propia del alma superior, y otro psicosomático, propio del cuerpo específico (*supra*, n. 1) y que consta, a su vez, de dos subcomponentes: uno somático, que es la afección, y otro psiquíco, que surge en la parte afectiva del alma (*supra*, n. 4) y es concebido como «una especie de comprensión» (4, 15-16), una «cuasiopinión» o «representación acrítica» (4, 20-23), «una especie de figuración» (5, 3) o «visión» (5, 9). La tesis de Plotino es que sólo el cuerpo queda afectado por la pasión; el alma, en cambio, no queda afectada: ni la parte superior por la opinión ni la parte afectiva por la cuasiopinión.

[29-30] Los estoicos (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, III, números 385-386 y 407).

[31] *Supra*, n. 28.

[32] Los estoicos (*ibid.*, II, pág. 150, 11-12). Cf. III 8, 1, 22 y IV 4, 13, 11-12.

chos efectos, éstos ni siquiera llegarían ya al cuerpo, pues el transmitente no podría ya efectuar la transmisión debido a que estaría poseído por la afección y se saldría de sí mismo.

Pero no; esa parte afectiva del alma no es un cuerpo, sino una forma. En la materia, sin embargo, tienen su sede tanto la facultad apetitiva como, en particular, la nutritivo-incrementativo-generativa, la cual es raíz y principio de la forma apetitivo-afectiva [33]. Ahora bien, ninguna forma debe admitir en sí la presencia de una turbación o de una afección en general, sino que la forma misma debe permanecer inmutable, y es la materia de esa forma la que debe verse envuelta en la afección cuando se vea envuelta èn ella al suscitarla la forma con su presencia. Pues no es precisamente la facultad vegetativa la que vegeta cuando hace vegetar ni la que crece cuando hace crecer, y, en general, no es ella la que, cuando mueve, se mueve con aquel movimiento con que mueve, sino que o no se mueve en absoluto o se trata de un tipo distinto de movimiento, o sea, de actividad. Así pues, la naturaleza misma de la forma debe ser actividad y debe ser operativa por su presencia como una melodía que pulsara las cuerdas por sí misma [34]. Por lo tanto, la parte afectiva será, sí, causa de afección, sea porque la afección proviene de ella bajo el impulso de la imaginación sensitiva, sea sin el impulso de la imaginación: esto habrá que estudiarlo, a ver si es porque la opinión toma la iniciativa desde arriba; mas la parte afectiva misma permanece inmutable al modo de una melodía. Las causas del movimiento son análogas al músico, mientras que las partes golpeadas por la afección

---

[33] Es decir, el alma vegetativa («nutritivo-incrementativo-generativa») es el principio originativo de la parte afectiva del alma.

[34] Sobre la analogía de la lira, cf. *Pensamiento, art. cit.*, páginas 333-334.

guardan analogía con las cuerdas. Pues aun allá, en la lira, la afectada no es la melodía, sino la cuerda. No obstante, la cuerda no se movería, aunque el músico lo quisiera, si la melodía no lo ordenara.

—Entonces, ¿por qué hay que tratar de hacer al alma impasible por la filosofía si no se ve afectada ni por asomo?

—Pues porque, como esa especie de figuración[35] que penetra en el alma en la llamada «parte afectiva» produce esa afección inmediata que es la turbación y como la imagen del mal presentido[36] va emparejada con la turbación, de ahí que la razón estimara que debía eliminar totalmente la tal imagen como supuesta afección y no permitir que se produjera, en el supuesto de que, si se produce, el alma no está aún en buen estado, mientras que, si no se produce, el alma se mantiene impasible una vez desaparecida ya la causa de la afección, o sea, la visión que se daba en ella. Es como si alguien, queriendo acabar con las imaginaciones de sus ensueños, despertara el alma imaginativa en el supuesto de que ella había causado las afecciones, tomando aquella especie de visiones venidas de fuera por afecciones del alma.

—Pero ¿en qué puede consistir la «purificación»[37] del alma si ésta no queda mancillada en modo alguno, o en qué el «separarla» del cuerpo?

—La purificación consistirá en dejarla sola y disociada de otras cosas, o en no dejarla mirar a otra cosa

[35] *Supra*, n. 28.

[36] *Supra*, nn. 29-30.

[37] Si el alma es impasible por naturaleza, ¿qué sentido tienen ya la «purificación» y la «separación» del alma prescritas por PLATÓN (*Fedón* 64 c-69 e)? La respuesta de Plotino se inspira en el mismo PLATÓN (*República* 518 c-d): la purificación y la separación consisten en que el alma «gire en redondo», volviéndose de las cosas de abajo a las de arriba.

ni tener opiniones ajenas, sea cual fuere la índole de las opiniones o de las afecciones, como ya se ha dicho, y en que no ponga la vista en las fantasmagorías ni provoque afecciones que resulten de ellas. Y el volverse de las cosas de abajo a las otras, a las de arriba, ¿no es verdad que es una purificación, más aún, una separación, por parte de aquella alma que deja ya de estar en el cuerpo como pertenencia de éste? ¿Y el ser como una luz en un medio no turbio? Por más que aun la luz que está en un medio turbio permanece, con todo, impasible [38]. Mas la purificación de la parte afectiva consiste en que despierte de sus absurdas fantasmagorías y no ponga la vista en ellas; y su separación se logra moderando su proclividad y dejando de fantasear por las cosas de aquí abajo. Pero el separar la parte afectiva también consistirá en suprimir las cosas de las que ella se separa cuando no va montada en un hálito [39] enturbiado por la glotonería y por la abundancia de carnes impuras, sino que su vehículo es tan sutil que pueda viajar en él tranquilamente.

6 Ya hemos dicho que la Esencia inteligible, la que pertenece toda ella al orden de la Forma, debe ser concebida como impasible [40]. Pero puesto que también la materia es una de las cosas incorpóreas, aunque lo es de otro modo [41], y hay que referirse también a ella examinando cómo es, si por ventura es «pasible» —como se dice [42]— y «versátil» en todo o si también ella debe ser concebida como impasible y qué clase de impasibilidad es la suya.

---

38 Cf. I 1, 4, 12-18.

39 Cf. II 2, n. 24.

40 Cf. VI 5, 2-3.

41 La materia es incorpórea (II 4, 8-9), pero «de otro modo», como sustrato del cuerpo y, genéticamente, anterior al cuerpo (*infra*, 7, 3-7).

42 Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 482 («pasible»); 309 («versátil»).

Mas al abordar este problema y tratar de explicar cuál es la naturaleza de la materia, hemos de tener en cuenta ante todo que la naturaleza del Ente y que la Esencia y el Ser no son tal como piensa la mayoría. En efecto, el Ente, el que de verdad se puede llamar Ente, es Ente realmente; mas éste no es otro que el que es Ente absolutamente, esto es, sin nada que «se aparte del Ser»[43]. Ahora bien, puesto que el Ente «es» cabalmente, no precisa de nada para conservarse y para ser, antes bien él es la causa de que aun las demás cosas, las que parecen ser, parezcan ser. Y si lo que vamos diciendo es verdad, síguese forzosamente que el Ente está dotado de vida y de vida perfecta; porque si no, si estuviera falto de vida, no sería más Ente que no-ente. Esto quiere decir que es Inteligencia y Sabiduría absoluta. Luego a la vez que está determinado y delimitado, no hay nada que el Ente no sea merced a su potencia y a una potencia de no limitado alcance; de lo contrario, el Ente sería deficiente. Y por eso le compete la eternidad, la invariabilidad y la insusceptibilidad de todo. Así que no admite nada dentro de sí, pues si admitiera algo, admitiría algo distinto de él, esto es un no-ente. Ahora bien, debe ser Ente plenamente y por sí mismo; debe, pues, acceder al ser teniendo de por sí mismo todas las cosas y debe ser «todas las cosas juntas»[44] y una sola a la vez que todas.

Si, pues, éstas son las notas con que definimos al Ente (y así debe ser so pena de que la Inteligencia y la Vida no provengan del Ente, sino que sean ambas adventicias al Ente y provengan del no-ente, con lo que el Ente carecería de Vida y de Inteligencia, mientras que lo que no es verdaderamente ente, poseería ambas

---

[43] Cita casi textual de PLATÓN, *Parménides* (144 b 2), pero en contexto distinto.

[44] ANAXÁGORAS, fr. 1.

cosas cual si éstas debieran existir en los inferiores y en los posteriores al Ente; porque el anterior al Ente es quien suministra estas cosas al Ente, pero sin que él mismo esté necesitado de ellas); si, pues, el Ente es de tal condición, síguese forzosamente que él mismo ni es cuerpo alguno ni es el sustrato de los cuerpos, mientras que el ser de éstos consiste en ser no-entes.

—¿Y cómo puede la naturaleza de los cuerpos ser sin ser? ¿Cómo puede ser sin ser la materia sobre la que se sustentan los cuerpos, las montañas, las rocas, la tierra toda, que es sólida, y todas [45] aquellas cosas que son resistentes y que con sus golpes fuerzan a las cosas golpeadas a reconocer la realidad de aquéllas? Supongamos, pues, que alguien dijese: «¿Cómo pueden ser entes y entes reales las cosas que ni presionan, ni violentan, ni son resistentes ni en absoluto visibles, como el alma y la inteligencia? Y aun pasando a los cuerpos, ¿cómo puede ser más ente que la tierra, que es estable, aquel cuerpo [46] que se mueve más y pesa menos que ella?, ¿cómo puede serlo aquél [47] que está más arriba que éste? ¿y cómo puede serlo aun el fuego mismo, que está ya a punto de escapar a la naturaleza corpórea? [48].»

—Creo, sin embargo, que las cosas que más se bastan a sí mismas molestan menos a las otras y son menos penosas para las otras, mientras que las que son más pesadas y térreas, por cuanto son deficientes, caedizas e incapaces de levantarse a sí mismas, éstas, al desplomarse por su debilidad, ocasionan golpes con su

---

[45] Cambio la puntuación desplazando el signo de interrogación a la lín. 36, después de *ousían*. Es posible, como anota Armstrong, que Plotino tenga presente en esta sección a los materialistas del *Sofista* de Platón (246 a-b).

[46] El agua.

[47] El aire.

[48] Cf. I 6, n. 18.

caída y su inercia. Efectivamente, los cuerpos muertos son también más desagradables al chocar y ocasionan trompazos violentos y quebrantos, mientras que los animados, como participan del ser, cuanto más participan del ser, tanto más agradables son a sus vecinos. Ahora bien, veíamos [49] que el movimiento es como una vida existente en los cuerpos, y, como guarda semejanza con ésta, por eso es más pujante en los seres que tienen menos cuerpo por razón de que la deficiencia en ser hace que la cosa deficitaria sea más cuerpo. Añádase que de las llamadas «afecciones» cabe colegir más claramente que lo que es más cuerpo es más pasible, la tierra más que los demás elementos y los demás elementos en la misma proporción. Porque los demás elementos, si se dividen, se juntan y se unifican de nuevo cuando no media ningún obstáculo, mientras que, si se parte cualquier masa de tierra, los dos trozos quedan separados para siempre [50], como les pasa a las cosas que son lábiles por naturaleza, las cuales, con un ligero golpe, tal como han sido golpeadas, así se quedan y así perecen [51]. Y lo que ha llegado al grado máximo de cuerpo, como ha llegado al grado máximo de no-ser, no tiene fuerzas para reunificarse. Son, pues otros [52] los cuerpos que se causan ruina unos a otros si los golpes son pesados y violentos. En cambio, si un cuerpo débil choca con otro débil, es fuerte contra él y es un no-ente chocando con un no-ente.

He aquí, pues, nuestra réplica a los que identifican los seres con los cuerpos cerciorándose de la verdad de ello por el testimonio de los impactos y por las apariciones que se presentan a través de la sensación: se

[49] Cf. II 2, 1, 14.

[50-51] En la lín. 57 pongo coma, en vez de punto alto, después de *aeí;* en la 59 desplazo la coma poniéndola detrás de *hoútō.*

[52] Es decir, los no débiles.

comportan análogamente a los que sueñan, que creen que son activas las cosas que ven como reales, cuando no son más que ensueños. Y es que la sensitividad es propia de un alma durmiente, ya que todo cuanto del alma está en el cuerpo está durmiendo. Mas el despertar verdadero consiste en la resurrección verdadera: aparte del cuerpo, no con cuerpo [53]. Porque la resurrección con cuerpo es un pasar de un sueño a otro, como quien pasa de un lecho a otro, mientras que la verdadera consiste en apartarse totalmente de los cuerpos, los cuales, como forman parte de la naturaleza contraria al alma, poseen lo contrario a ella en punto a realidad. Y eso lo atestigua también la generación de los cuerpos, así como su fluencia y su corrupción, que son impropias de la naturaleza del Ente.

7 Pero es preciso volver a la materia subyacente o bien a las cosas que se dice que existen sobre la materia, por las cuales se conocerá tanto el no-ser de la materia como su impasibilidad. Pues bien, la materia es incorpórea, puesto que el cuerpo es posterior y compuesto y ella misma, junto con otra cosa [54], forma un cuerpo; porque así es como ha obtenido el mismo calificativo [55] que el Ente: por su incorporalidad, puesto que los dos, tanto el Ente como la materia, son distintos de los cuerpos. Pero como la materia no es ni alma, ni inteligencia, ni vida, ni forma, ni razón, ni límite —pues es ilimitación [56]— ni potencia [57] —porque ¿qué efecto produce?—, sino que cayó fuera de todas esas cosas rebasándolas, tampoco puede recibir con justeza la denominación de «ente», sino que lo razonable sería

[53] Tal vez hay aquí una crítica velada a la doctrina cristiana ortodoxa de la resurrección.

[54] Es decir, junto con la forma de corporalidad (cf. III 4, n. 6).

[55] El de «incorpórea».

[56] Es decir, ilimitación esencial (cf. II 4, 15).

[57] No es potencia activa, pero sí pasiva (II 5, n. 7).

llamarla «no-ente»[58]; empero no al modo como el Movimiento es no-Ente y el Reposo es no-Ente, sino verdaderamente no-ente, simulacro y apariencia de masa[59], anhelo de subsistencia e inestablemente estable; es de suyo invisible: elude a quien trata de verlo[60] y asoma cuando uno no lo mira, mas se oculta para quien lo mira fijamente[61]; aparenta llevar siempre sobre sí los contrarios: pequeño y grande[62], menos y más, deficiente y sobrante, y es un simulacro no permanente pero incapaz, por otra parte, de huir. Es que ni aun para eso tiene fuerzas, como quien no ha recibido fortaleza de la inteligencia, sino que está falto de todo ser. Por eso es falaz en todo lo que proclama: si aparece grande, es pequeño; si más, es menos, y su ser, fantasmal como es, es no-ser, como un juguete huidizo. De ahí que aun las cosas que parecen originarse en él, son juguetes, simulacros reflejados sin arte en un simulacro, del mismo modo que, en un espejo, lo que está situado en una parte se refleja en otra. Está llenándose, al parecer, y, sin embargo, no tiene nada; no obstante, parece ser todas las cosas.

«Mas las cosas que entran y salen son copias de los Seres»[63], imágenes que penetran en una imagen sin forma y que, reflejándose a causa de la informidad de la materia[64], parecen, sí, actuar en ella, pero no actúan en absoluto: es que son hueras, endebles y carentes de resistencia. Mas como tampoco la materia tiene resis-

---

[58] *Introd. gen.*, secc. 51.

[59] Cf. II 4, 11.

[60-61] Plotino quiere decir que la materia es conocida mediante un proceso abstractivo, no mediante un acto estrictamente intelectivo (*Introd. gen.*, secc. 55).

[62] Cf. II 4, 11, 27-43.

[63] PLATÓN, *Timeo* 50 c 4-5. Cf. *infra*, cap. 11.

[64] La informidad de la materia es prerrequisito de su omnirreceptividad (*Introd. gen.*, secc. 45).

tencia, la atraviesan sin cortarla como si atravesaran agua o como si uno proyectara, diríamos, formas en lo que llaman «vacío»[65]. Además, si las imágenes reflejadas fueran tales cuales son los Seres de donde vinieron a la materia, quizás podría uno atribuirles alguna de las potencias de los que las emitieron y suponer que, una vez que dicha potencia había llegado hasta la materia, ésta se veía afectada por aquéllas[66]. Pero como, en realidad, los Seres que reflejan son distintos de las imágenes reflejadas, es posible colegir aun de éstas la falsedad de la afección de la materia, puesto que la imagen reflejada es falsa[67] y en modo alguno guarda semejanza con quien la proyecta. Siendo, pues, endeble, siendo falsedad y yendo a caer en un medio engañoso cual en un sueño, o en el agua o en un espejo, por fuerza deja impasible a la materia. Y, sin embargo, en los ejemplos mencionados sí hay semejanza entre las imágenes reflejadas y los objetos que las reflejan.

8 Y, de una manera general, el sujeto afectado debe ser tal que esté dotado de potencias y cualidades contrarias a los agentes que se introducen y producen la afección[68]. Porque gracias al calor que hay en un sujeto surge la modificación causada por el agente que enfría, y gracias a la humedad que hay en un sujeto surge la modificación causada por el agente que seca, y decimos que el sujeto se ha modificado cuando de caliente se vuelve frío o de seco húmedo. Una nueva prueba de ello es la llamada «destrucción» del fuego cuando hay transformación del fuego en otro elemento. Es el fuego —decimos— el que perece, no la materia, de suerte que las afecciones se dan en el mismo sujeto en

[65] Alusión a la concepción popular del vacío como «lugar en que no hay nada» (cf. ARISTÓTELES, *Física* 213 b 31).

[66] Es decir, por las imágenes reflejadas.

[67] O tal vez: «es falsedad», leyendo *pseúdous* con Q. Cf. lín 40.

[68] Cf. ARISTÓTELES, *De gen. et corr.* 323 b 3-10.

que se da la destrucción. Eso es porque la recepción de la afección es camino para la destrucción, y así la destrucción recae en el mismo sujeto que la afección. Ahora bien, no es posible que la materia se destruya [69], porque ¿en qué puede convertirse?, ¿de qué manera?

—Dado, pues, que la materia acoge en sí misma calores y frialdades y otras mil e innumerables cualidades en general, dado que está diversificada por ellas y las lleva consigo como congénitas y entremezcladas unas con otras, pues no están separadas individualmente, ¿cómo es que, al ser afectadas las cualidades unas por otras en su entremezclamiento de unas con otras, ella misma, aislada en el medio, no comparte también ella las afecciones? A no ser, claro está, que se la deje totalmente fuera de las cualidades. Ahora bien, todo lo que está en un sujeto, está presente a ese sujeto de tal modo que le comunica algo de sí mismo.

—Pues bien, hay que tener en cuenta ante todo que 9
el estar una cosa presente a otra y el estar una en otra no ocurre de un solo modo; no, sino que hay un modo que consiste en que la una, con su presencia, empeora o mejora a la otra al par que la modifica, como se observa en los cuerpos, al menos en los de los animales; otro consiste en que la una mejora o empeora a la otra sin que esta otra sea afectada, como decíamos en el caso del alma; y hay otro modo que es como cuando uno imprime una figura en la cera en que no se sigue ni afección alguna que convierta a la cera en otra cosa mientras está presente la figura ni deficiencia alguna una vez desaparecida la figura. Pero la luz ni siquiera produce cambio de figura en el objeto iluminado. Y la piedra, al enfriarse, ¿qué recibe de la frialdad puesto que permanece piedra? ¿Qué afección puede causar el color a la línea? [70]. Y tampoco, creo yo, a la superfi-

---

[69] Cf. Platón, *Timeo* 52 a 8-b 1.

[70] Cf. de nuevo Aristóteles, *ibid.*, 323 b 25-26.

cie. ¿Pero sí tal vez al cuerpo subyacente? Aunque ¿qué afección puede producirle el color? No hay que llamar afección a que el color esté presente o a que revista de forma al cuerpo. Y si alguno dijese que ni a los espejos ni a las superficies transparentes en general les afectan en nada las imágenes reflejadas en ellos, aduciría un ejemplo que no deja de ser similar. Porque también son imágenes las cosas que hay en la materia, y ésta es más impasible aún que los espejos. Es verdad que en ella se originan calores y frialdades, pero sin (enfriarla ni)[71] calentarla. Porque el calentarse o el enfriarse se dan porque el sustrato es conducido de una cualidad a otra. Pero, por lo que respecta al enfriamiento, habría que estudiar si no consistirá en una ausencia y una privación.

Ahora bien, al juntarse las cualidades en la materia, la mayoría de ellas actuarán unas en otras, o mejor, lo harán las que sean contrarias. Porque ¿qué influjo puede ejercer la fragancia en la dulzura, o el color en la figura o lo perteneciente a un género en lo perteneciente a otro? De donde resulta sumamente creíble que es posible que una cosa coincida con otra o que una esté en otra sin que, con su presencia, sea penosa a aquella para la cual, o en la cual, está presente. Del mismo modo, pues, que lo que sufre daño no lo sufre de cualquier cosa, así tampoco lo modificado o afectado será afectado por cualquier cosa, sino que la afección será causada a cosas contrarias por cosas contrarias; las no contrarias no serán modificadas por otras; luego aquellas a las que no corresponde contrario alguno, no pueden ser afectadas por ningún contrario. Fuerza es, por tanto, que si alguna cosa puede ser afectada, no sea materia, sino un compuesto de dos o, en

71 Las palabras estre paréntesis no están en el texto, pero hay que suplirlas mentalmente, dando a la frase una estructura quiástica.

general, de varias cosas juntas. Empero lo «solitario y desierto» [72] de las demás cosas, lo absolutamente simple [73], será impasible a todas las cosas y quedará aislado de todas las que actúan en otras, del mismo modo que si en una misma casa hay gente dándose de golpes unos a otros, la casa y el aire que hay en ella se quedan impasibles. Concluyamos que, al juntarse sobre la materia, actúan unas en otras todas aquellas cosas que por naturaleza son capaces de actuar, pero que la materia misma permanece impasible con mucha mayor razón que todas aquellas cualidades que, estando en ella, no pueden ser afectadas unas por otras por no ser contrarias.

10 Además, si la materia es afectada, debe recibir algo de la afección, bien sea la afección misma, bien sea una disposición distinta de la que tenía antes de que penetrara en ella la afección. Por consiguiente, al sobrevenirle una nueva cualidad a continuación de aquélla, el sujeto receptivo ya no será materia, sino una materia de cierta cualidad. Y si también esta cualidad se retira después de haber dejado un rastro de sí misma como resultado de su acción, el sustrato se modificará más aún. Y así, prosiguiendo de ese modo, el sustrato se convertirá en otra cosa distinta de la materia, en un sustrato polifacético y multiforme. Así que tampoco será ya «omnirreceptivo» [74] al convertirse en obstáculo para las muchas cosas que tratan de entrar, con lo que la materia deja ya de ser permanente y no será, por lo tanto, imperecedera. Así que si tiene que haber materia, como la había desde el principio, entonces debe ser siempre ella misma y la misma, de suerte que decir que la materia se modifica equivale a renunciar a preservarla como materia.

---

[72] Cita de PLATÓN, *Filebo* 63 b 7-8, en contexto distinto.

[73] Cf. II 4, 5, 5; 8, 13.

[74] La materia es «omnirreceptiva» (cf. PLATÓN, *Timeo* 51 a 7).

Además, si, en general, todo lo que se modifica debe modificarse permaneciendo en identidad de forma y debe modificarse en lo accidental, no en lo esencial; si lo que se modifica debe ser permanente y no es lo permanente del sujeto lo afectado, síguese forzosamente una de dos cosas: o que la materia se sale de sí misma, si se modifica, o que, si no se sale de sí misma, no se modifica [75]. Y si alguno arguyera que no se modifica en cuanto materia, en primer lugar no sabrá decir en cuanto a qué se modificará; en segundo lugar, con eso mismo reconocerá que la materia misma no se modifica. Porque del mismo modo que a las otras cosas, siendo como son formas, no les es posible modificarse en su esencia puesto que su esencia consiste en eso, así también, puesto que el ser de la materia consiste en existir en cuanto materia, no es posible que la materia se modifique en cuanto materia, sino que debe ser permanente; y así como, en el caso anterior, la forma misma era inalterable, así también en este caso la materia misma debe ser inalterable.

11 Precisamente por eso creo que Platón, pensando también él de este modo, dijo acertadamente: «Mas las cosas que entran y salen son copias de los Seres» [76]; creo que no dijo en vano que «entran y salen», sino con el propósito de que nosotros comprendiéramos el modo de la participación [77] parando mientes en ello. Y, por todas las trazas, el problema aquel de cómo la materia participa en las formas, no consiste en lo que la mayoría de nuestros predecesores creyeron: cómo entran en

---

[75] La materia no se sale de sí misma (Cf. PLATÓN, *ibid.*, 50 b 7-8).

[76] *Supra*, n. 63.

[77] Es decir, el modo de la participación de la materia en la Forma inteligible, problema dificilísimo, como dice Plotino en otra parte (VI 5, 8, 8-9) haciéndose eco de una frase de PLATÓN (*Timeo* 51 a 7-b 1), a la vez que malinterpretándola.

ella, sino más bien, cómo están en ella[78]. Porque parece realmente sorprendente cómo estando esas formas presentes a ella, permanece idéntica siendo impasible a ellas, y más cuando las formas mismas que entran en ella son afectadas unas por otras. Pero también es sorprendente que las formas mismas que entran expulsen a sus respectivas predecesoras, y que la afección se produzca en el compuesto y ni siquiera en todo compuesto, sino en aquel que tiene necesidad de la presencia o de la ausencia de alguna cosa, en aquel que es constitutivamente deficiente por la ausencia de alguna cosa y perfecto por la presencia de ella[79]. Ahora bien, a la materia no se le sigue ni ganancia alguna para su propia constitución por la presencia de una cosa cualquiera, pues no empieza entonces a ser lo que es por la presencia de esa cosa, ni pérdida alguna por la ausencia de ella, pues sigue siendo lo que era desde el principio. Por otra parte, de estar adornadas no han menester más que las cosas necesitadas de ornato y de orden, y es posible, en fin, que el ornato les venga sin que se transformen, por ejemplo a aquellos a los que ataviamos. En cambio, si fuera posible que alguien fuese adornado de tal modo que el ornato le fuera connatural, sería preciso que lo que antes era feo se modificara y que aquello, lo ya adornado, se transformase en otra cosa y, de ese modo, de feo se tornara bello. Si, pues, la materia de fea que era se tornó bella, deja ya de existir lo que existía antes: la fealdad de su ser. Así que, al quedar adornada de ese modo, perdería su ser de materia, sobre

---

[78] Es decir, el problema no consiste en «cómo entran en ella», porque, en realidad, no entran, no la afectan intrínsecamente, como se cree generalmente (*infra*, nn. 82 y 102), sino en cómo, a pesar de estar en ella, no la afectan intrínsecamente (cf. *Introd. gen.* secc. 52).

[79] Sobre los tres modos de presencia de una cosa en otra, cf. *supra*, 9, 1-9. El modo de la presencia de las formas en la materia es el tercero de los allí señalados.

todo si no es fea accidentalmente; mas si es tan fea que es la fealdad [80], ni siquiera puede participar del ornato; y si es tan mala que es el mal [81], ni siquiera puede participar del bien.

Así que la participación no es tal como se cree que es [82]: porque la materia haya sido afectada, sino que el modo es otro: de forma que parezca ser afectada. Y tal vez ése es también el modo como se puede resolver el problema de cómo, a pesar de que la materia es mala, puede apetecer el bien [83]: en el supuesto de que por la participación no cesa de ser lo que era. Porque si su supuesta participación es de tal modo que siga siendo la misma sin que se modifique, como decimos, sino que sea siempre lo que es, ya no resulta sorprendente cómo, a pesar de ser mala, participa: es que no se sale de sí misma [84], sólo que, como es necesario que participe, participa de algún modo mientras existe, pero por ser lo que es y gracias a un modo de participación que la preserva, no recibe de quien la hace partícipe de ese modo daño alguno en su ser. Y todas las trazas son de que no es menos mala por eso, porque sigue siendo siempre lo que es. Porque si participara realmente y se modificara realmente por influjo del bien, no sería mala por naturaleza. Así que si alguien dice que la materia es mala, dirá verdad con tal de que lo que quiere decir es que es impasible al bien; y esto es lo mismo que decir que es totalmente impasible.

[80-81] Cf. *Introd. gen.*, secc. 54.

[82] Cf. *supra*, n. 78.

[83] El bien de la materia es la forma; pero como la materia es privación absoluta, no puede, estrictamente hablando, desear el bien, pues eso equivaldría a desear su propia destrucción (*Introd. gen.*, seccs. 47 y 54). En cierto modo, sin embargo, sí puede apetecer el bien (la forma), porque aunque recibe todas las formas, no es afectada por ellas, no se apropia ninguna de ellas (*infra*, 13, 24-29 y n. 111).

[84] *Supra*, n. 75.

Y esto es precisamente lo que piensa Platón de la 12
materia[85]: no concibe la participación en el supuesto de que en el sustrato surge una forma que dé conformación al sustrato hasta convertirlo en un compuesto unitario de componentes cotransformados y como cofusionados y coafectados. Y queriendo dar a entender que no es eso lo que quiere decir y cómo la materia puede recibir las formas permaneciendo impasible, busca un ejemplo de participación impasible[86] —no es fácil explicar de otro modo qué cosas son precisamente las que, aun estando presentes, dejan a salvo la identidad del sustrato[87]— y afrontó numerosas dificultades persiguiendo su propósito[88] y queriendo además dar a entender cuán inane es la realidad de lo sensible y cuán dilatado el ámbito de lo aparente[89]. Al suponer, pues, que la materia con las figuras da origen a las afecciones de los cuerpos inanimados[90] sin que sufra ella misma ninguna de estas afecciones, con ello hace patente la permanencia de la materia, dándonos pie para concluir que ella misma no sufre, ni siquiera de las figuras, afección ni alteración alguna[91]. Porque en esos cuerpos que de una figura pasan a recibir otra, tal vez

[85] Es decir, del «receptáculo» del *Timeo*, interpretado como la materia.

[86] El ejemplo del oro como material modelable (*Timeo* 50 a-c).

[87] El receptáculo, lo mismo que el oro, no pierde su identidad, pese a las diversas y sucesivas configuraciones que recibe (*ibid.*, 50 b 1-2 y 6-7).

[88] Es decir, su propósito de aclarar (*ibid.*, 50 a 4-5).

[89] *Ibid.*, 49 c-50 e.

[90] Es decir, los cuatro cuerpos elementales y sus compuestos. El fuego, el aire, el agua y la tierra surgen cuando el Demiurgo impone al contenido del receptáculo diversas figuras poliédricas: el tetraedro, el octaedro, el icosaedro y el hexaedro regulares respectivamente (*Timeo* 53 c-56 c).

[91] Mientras los cuatro elementos cambian, el receptáculo permanece invariable (*ibid.*, 49 b-50 a).

cabe decir que el cambio de figura es una alteración, tomando la alteración en sentido equívoco [92]; pero como la materia no tiene figura ni magnitud alguna [93], ¿cómo se puede llamar «alteración», aun en sentido equívoco, a la presencia, como quiera que sea, de la figura? Si, pues, uno citara aquí lo de que «el color es por convención» [94] y «por convención» las demás cosas, basándose en que la naturaleza subyacente no es en absoluto tal como se piensa que es, esa cita no sería absurda.

—Pero ¿cómo recibe las formas si ni siquiera se da por bueno que las reciba a modo de figuras?

—Pero la hipótesis (de Platón) muestra del mejor modo posible tanto la impasibilidad de la materia como la aparente presencia en ella de una especie de fantasmas [95] que en realidad no están presentes.

Pero antes todavía hay que hacer una advertencia sobre la impasibilidad de la materia: que no hay que dejarse llevar, por la rutina de las palabras, a la creencia de que la materia sea pasible. Por ejemplo, cuando (Platón) dice que una misma materia «se incendia y se humedece» [96], también hay que tener en cuenta lo que sigue: «y recibe las formas de aire y de agua» [97]. Porque la frase: «y recibe las formas de aire y de agua» quita la fuerza a la otra: «se incendia y se humedece» y muestra que la materia, al «recibir las formas», no queda conformada ella misma, sino que las formas se

---

92 La «alteración» *(alloíōsis)* propiamente dicha es un cambio cualitativo (VI 1, 20, 3); pero, en contra de ARISTÓTELES (*Categorías* 10 a 11-16), la figura no entra en la cualidad (VI 3, 14, 7-35); luego las transformaciones de los cuatro elementos, que son reductibles a cambios de figuras (*Timeo* 56 d-57 c), no son alteraciones en sentido estricto, sino sólo en sentido impropio.

93 II 4, 8, 1-23.

94 DEMÓCRITO, frs. 9 y 125.

95 Cf. *supra*, 7, 23-27.

96-97 *Timeo* 52 d 5-6.

quedan tal como entraron, y que la expresión apropiada no es: «se incendia», sino: «se convierte en fuego», pues no es lo mismo convertirse en fuego que incendiarse [98]: el incendiarse es efecto de otra causa [99], y en ello está el padecer; pero lo que es de suyo una parte del fuego, ¿cómo puede incendiarse? Decir que el fuego ha permeado la materia y encima que la incendió, sería como decir que la estatua ha permeado el bronce. Además, si lo que adviene es una razón, ¿cómo podría incendiar? ¿Y si es una figura? [100]. No, lo incendiado lo es ya por obra de ambos componentes.

—¿Y cómo puede serlo por obra de ambos, si de ambos no se forma una unidad? No, ni aunque se formara una unidad, pues no se afectan el uno al otro, sino que actúan en otros. Según eso, ¿actuán ambos a dos?

—Sí, porque el uno impide la huida del otro [101].

—Pero cuando se divide algún cuerpo, ¿cómo negar que también ha quedado dividida la materia misma? Y cuando aquél ha quedado afectado por la división, ¿cómo negar que también la materia ha quedado afectada por esa misma afección?

—Y con ese mismo razonamiento, ¿qué nos impide afirmar, asimismo, que perece, arguyendo que, si ha perecido el cuerpo, cómo negar que también habrá perecido la materia? Y hay que añadir otra cosa: que el cuerpo es de una cuantidad determinada y es magnitud; pero a lo que no es magnitud, tampoco le sobrevienen las afecciones de la magnitud, y, en general, a lo que no es cuerpo, tampoco se le originan las afecciones del

[98-99] El fuego es una sustancia, mientras que el incendiarse es una afección causada por el fuego en un sujeto distinto.

[100] Es decir, una configuración tetraédrica (*supra*, n. 90).

[101] La materia impide la huida de la forma reteniéndola de algún modo y por algún tiempo (*infra*, 13, 6-7).

cuerpo. Así que todos aquellos que hacen pasible a la materia [102], que admitan también que es cuerpo.

13 Además, debieran parar mientes en lo siguiente: ¿cómo explican que la materia «rehúye» la forma? [103]. Porque ¿cómo puede escapar de las piedras y las rocas, que son las cosas que la rodean? No nos irán a decir que unas veces rehúye la forma y otras no. Porque si la rehúye por voluntad propia, ¿por qué no la rehúye siempre? Pero si se queda por fuerza, entonces nunca deja de estar en alguna forma. Mas es preciso inquirir cuál es la causa de que cada materia no retenga siempre la misma forma y se quede más bien con las entrantes. ¿Qué quiere decir, pues, que rehúye la forma? Pues que la rehúye por su propia naturaleza y siempre. Y esto, ¿qué otra cosa puede ser sino que, como jamás se sale de sí misma [104], por eso tiene la forma de tal modo que nunca la tenga? Si no, mal podrían apelar a la frase que ellos mismos emplean [105]: «el receptáculo y la nodriza del devenir universal» [106]. Porque si la materia es receptáculo y nodriza y el devenir es distinto de ella y lo que se modifica está en el devenir, síguese que la materia será existente antes que el devenir y antes que la modificación. Y el «receptáculo» y, por añadidura, la «nodriza» indican que (Platón) la conserva en su estado por ser impasible. Lo mismo indica lo de «en donde cada cosa aparece cuando nace y de don-

---

102 Cf. *supra*, nn. 78 y 82. Armstrong (n. *ad locum*) piensa que Plotino, en éste y en el siguiente capítulo, está arguyendo contra ciertos platónicos que se basaban en el *Timeo* en apoyo de su tesis de que la materia está sujeta a afecciones. Cf. *infra*, n. 105.

103 La palabra «rehúye» aparece en el *Timeo* 49 e 2, pero en un contexto distinto. Pero la idea está implícita en 50 b-e.

104 Cf. *supra*, nn. 75 y 84.

105 El hecho de que apelaran a Platón confirma la idea de que eran platónicos (*supra*, n. 102). Para la puntuación de las líneas 12-13, cf. Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, pág. 317.

106 *Timeo* 49 a 5-6.

de de nuevo desaparece»[107], y lo de que es «sitio» y «sede»[108]. Y la fórmula tan criticada so pretexto de que se llama a la materia «lugar» de formas[109] no expresa afección alguna en ella, sino que apunta a un comportamiento distinto. ¿Y en qué consiste este comportamiento? En que como esta naturaleza de que hablamos no debe ser ninguno de los Seres, sino que debe haberse evadido toda ella de la Esencia de los Seres y debe ser totalmente «otra»[110] —aquéllos son, en efecto, Razones y Razones realmente reales—, por eso, gracias a esa alteridad, custodia la incolumidad que le ha tocado custodiar: la de sí misma; de donde se sigue necesariamente que la materia no sólo no es receptiva de los Seres, sino que además, caso de que exista alguna copia de esos Seres, tampoco participa en ésta con objeto de apropiársela[111]. Porque así es como será totalmente «otra». Si no, si se apropiara de alguna forma transformándose con ella en otra cosa, dejaría de ser «otra» y de ser el «sitio» de todas las cosas y el «receptáculo» de todas sin excepción[112]. Pero no; debe mantenerse la misma cuando aquéllas entran e impasible cuando salen para que siempre haya algo que entre en ella y algo que salga de ella. Así que lo que entra, entra como fantasma y como algo no verdadero en algo no verdadero.

—¿Entra, pues, verdaderamente?

—¿Y cómo va entrar verdaderamente lo que de ningún modo tiene derecho a participar de la verdad por ser falsedad? ¿No es verdad que entra falsamente en

[107] *Ibid.*, 49 e 7-50 a 1.

[108] *Ibid.*, 52 a 8-b 1.

[109] *Ibid.* 52 b 4. Expresión criticada por Aristóteles (*Física* 209 b 11-16; 214 a 13-14).

[110] La materia es «alteridad» (*Introd. gen.*, secc. 51).

[111] Cf. *Timeo* 50 b 8-c 2.

[112] Cf. *supra*, n. 108, y *Timeo* 50 b 8.

lo que es falsedad y que sucede como si uno viera entrar en un espejo las imágenes de los objetos que se reflejan y mientras esos objetos se reflejan? Porque si quitaras los seres de este mundo, en ningún momento aparecería ninguna de las cosas que ahora se reflejan en lo sensible. Pues bien, aquí, el espejo mismo es perceptible a la vista porque él mismo es una forma; pero allá, como el espejo no es ninguna forma, él mismo no es perceptible a la vista; porque si lo fuera, él mismo debiera ser visto antes por sí mismo. Pero, en realidad, le pasa como al aire, el cual es invisible aun cuando está iluminado porque tampoco se le veía cuando no estaba iluminado. Por eso, pues, no nos fiamos, o nos fiamos menos, de que las imágenes reflejadas en los espejos sean reales, porque se ve el espejo en que están y él mismo es permanente mientras que aquéllas desaparecen. En la materia, en cambio, a ella misma no se la ve ni conteniendo imágenes ni sin ellas. Pero si fuera posible que las imágenes de que se llenan los espejos fuesen permanentes y que no se viesen los espejos mismos, no desconfiaríamos de que las imágenes reflejadas en ellos fueran reales. Si, pues, en los espejos hay algo real, concedamos que también en la materia sean reales las cosas sensibles; pero si las imágenes que se reflejan en los espejos no son reales, sino que aparentan serlo, hemos de reconocer que también allá aparentarán serlo las que se reflejan sobre la materia y atribuiremos la causa de esta apariencia a la realidad de los Seres, realidad de la que los Seres participan siempre realmente, pero de la que los no-seres no participan realmente, dado que éstos no deben ser tales como serían si existiesen por sí mismos sin que existiera lo realmente real.

14 —¿Pues qué? ¿Es que si no hubiera materia, no habría venido a la existencia cosa alguna?

—No, como tampoco habría imagen si no hubiera espejo o algún otro medio parecido. Porque lo que por

naturaleza se origina en otra cosa, no puede originarse si no existe esta otra cosa. En esto consiste, en efecto, la naturaleza de una imagen: en existir en otra cosa [113]. Porque si los Seres activos emitiesen algo real, esto existiría aun sin existir en otra cosa; pero como aquéllos se quedan allá, por eso es preciso —supuesto que aquéllos han de reflejarse en otra cosa— que exista esta otra cosa que proporcione una sede al Ser que no descendió y que emplee fuerza, por así decirlo, para apresarlo con su propia presencia, con su osadía, con su mendicidad, diríamos, y con su pobreza, y que se vea defraudada de no apresarlo a fin de que persista su pobreza y ella siga siempre mendigando [114]. Porque como nació rapaz, el mito la pinta mendigando, tratando de evidenciar que su naturaleza está desprovista de bien. Además, el que mendiga no pide lo que tiene el donante, sino que se contenta con cualquier cosa que reciba. Así que también esto evidencia que lo que se refleja en ella es otra cosa. Además, el nombre de «Pobreza» supone que no está saciada, y la frase: «ayuntarse con el Recurso» [115] es propia de quien trata de expresar que no se ayunta con el Ente ni con el Hartazgo [116], sino con una cosa ingeniosa, esto es, con la ingeniosidad de la apariencia.

---

[113] *Ibid.*, 52 c 2-4.

[114] Alusión al mito platónico de Penía y Poros (*Banquete* 203 b-c), en que *Penía* (Pobreza) aparece mendigando antes de unirse con *Póros* (Recurso). En el tratado anterior, Penía aparecía como símbolo de la «materia psíquica» (III 5, nn. 64, 66-67 y 105); aquí, como en I 8, 14, Penía simboliza la materia del mundo sensible.

[115] Cf. PLATÓN, *ibid.*, 203 b 8-c 1.

[116] En griego *kóros*. Siguiendo a PLATÓN (*Crátilo* 396 b), Plotino relaciona *kóros* con *Krónos*, que, como hemos visto (III 5, n. 28), es un símbolo de la Inteligencia Hipóstasis (cf. también V 1, 4, 9-10). La Inteligencia es «Hartazgo» porque, al igual que Crono en el mito hesiódico, está llena de su propia prole, que son las Formas inteligibles (V 1, 7, 30-35).

Efectivamente, es imposible que todo aquello que existe de cualquier modo, aunque exista fuera del Ente, se quede sin participar de ningún modo en el Ente, pues en esto consiste la naturaleza del Ente: en actuar en las cosas existentes. Pero, por otra parte, el no-ser absoluto es impermeable al Ente. De ahí el resultado sorprendente de cómo participa sin participar y cómo, por su a modo de vecindad con el Ente [117], recibe algo de él a pesar de que por su propia naturaleza es incapaz de pegarse, diríamos, al Ente. Así que cuanto recibe le resbala repelido cual por una naturaleza extraña como el eco por las superficies lisas y planas. Como no permanece en ella, aparenta estar en ella y salir de ella. Mas si la materia participara y recibiera tal como alguien pretendería que lo hace [118], entonces la forma que se acercara a ella se hundiría tragada por ella. Pero de hecho la forma aflora porque no ha sido tragada. No, sino que la materia permanece la misma sin recibir nada, antes bien bloqueando el paso como plataforma rebotadora y como receptáculo de los ingredientes que se concentran en un mismo punto y se mezclan en él. Es como esos recipientes de superficie lisa que instalan frente al sol los que tratan de sacar fuego, llenando de agua algunos de ellos a fin de que la llama, obstaculizada por el elemento antagónico que encierran, no pueda atravesarlos, sino que se concentre en el exterior. Así es, pues, como la materia es causa de la generación y ése es el modo como se concentran las cosas que se concentran en ella.

15 Ahora bien, en el caso de los recipientes que concentran en su derredor el fuego emitido por el sol, como toman de un fuego sensible la chispa que prende en torno, también a ellos les corresponde ser sensibles.

---

[117] Cf. V 8, 7, 13-14 y VI 5, 8, 17-20.

[118] *Supra*, nn. 102 y 105.

Por eso mismo se hace patente que los rayos que se concentran son exteriores a la vez que consecutivos, próximos y contiguos a aquéllos, y que hay dos bordes. En cambio, la razón [119] que se superpone a la materia tiene una exterioridad de otro tipo [120], pues le basta la alteridad de su naturaleza sin necesidad alguna de un doble borde. Lejos de ello, es ajena a todo borde, manteniendo su inmiscibilidad merced a la alteridad de su esencia y a la ausencia de todo parentesco con la materia. Así que la causa de que la materia permanezca en sí misma es ésta: que lo que entra no percibe nada de ella ni ella de lo que entra. Sucede más bien como con las opiniones y las imaginaciones que hay en el alma [121]: que no se mezclan con ella, sino que cada una vuelve a marcharse sola, como quien es lo que es, sin llevarse ni dejar rastro alguno, porque no se había mezclado; y así, su exterioridad no se debe a que estaba encima, y aquello sobre lo que está no es, a simple vista, distinto de ella, pero la razón declara que lo es. Así pues, en este caso, aunque la representación de la fantasía es una imagen, el alma por su naturaleza no es una imagen, y por eso, aunque parece que la fantasía lleva al alma al retortero por donde quiere, no obstante, si bien se vale de ella como de materia o cuasimateria, con todo no la encubre, pues a menudo es expulsada por las actividades procedentes del alma; y por más que caiga masivamente sobre ella, no logra que quede encubierta ni que parezca ser de una cualidad determinada. Es que el alma posee dentro de sí actividades y razonamientos opuestos con los que rechaza los fantas-

[119] Aquí «razón» *(lógos)* quiere decir «forma».

[120] Es decir, su «exterioridad» consiste en su «transcendencia».

[121] Nótese que, en esta sección (15, 11-32), la analogía entre el alma y la materia, en punto a impasibilidad, va complementada por el contraste entre ambas (sobre este contraste, volverá más adelante: en 18, 24-46): ambas son impasibles, pero lo son de distinto modo.

mas que la asaltan. La materia, en cambio —pues la materia es mucho más endeble de fuerzas que el alma y no posee ninguno de los seres, ninguno verdadero y tampoco, en propiedad, uno falso [122]—, la materia, digo, no tiene medio alguno para hacerse ostensible, siendo como es derelicción de todas las cosas. Es causa, eso sí, de la aparición de las otras cosas, mas no es capaz de decir ni siquiera esto: «Aquí estoy»; a lo más, ocasionalmente, un sondeo profundo de la razón [123] podrá desencubrirla de las otras cosas —de los seres—, mostrando que es algo dejado aparte de todos los seres, aun de los que nos habían parecido ser posteriores a ella [124], y algo que se estira a todas las cosas y las acompaña aparentemente a la vez que, por otra parte, no las acompaña.

16 Mas he aquí que una determinada razón [125] se acerca a la materia y, agrandándola tanto cuanto quiere la razón misma, la hace de cierta magnitud revistiendo por sí misma de magnitud a quien de suyo no es —quiere decir que tampoco se hace— magnitud. De lo contrario, esa cierta magnitud que hay sobre la materia se identificaría con la magnitud [126]. Si se le quita, pues, esta forma, el sustrato deja de ser y de parecer de cierta magnitud. Ahora bien, supongamos que lo que se hace de cierta magnitud fuera un hombre o un caballo y que, junto con el caballo, viniera sobre él la magnitud del

---

[122] Leyendo, tal vez *pseudés* (*pseûdos*, códices) en la lín. 25.

[123] Alusión al proceso abstractivo por el que conocemos la materia. Hay también una alusión meramente verbal a HERÁCLITO, fr. 45.

[124] Es decir, los cuerpos, que, genéticamente, son posteriores a la materia (*supra*, n. 41, e *Introd. gen.*, secc. 56).

[125] Es decir, la razón de la Magnitud transcendente. La Magnitud suprasensible, en cuanto situada en la Inteligencia, es Forma (la «Magnitud en sí»), y, en cuanto situada en el Alma, es «razón» (*lógos*), como se sugiere más adelante (17, 4-5).

[126] La materia no se identifica con la magnitud, «porque una cosa es ser magnitud y otra estar dotado de magnitud» (II 4, 8, 11-12).

caballo: en ese caso, una vez desaparecido el caballo, desaparece también su magnitud. Y si alguno dijera que el caballo se origina sobre una masa particular de cierta magnitud y de un tamaño determinado, y que (desaparecido el caballo)[127], queda la magnitud, le responderemos que lo que queda allá no es la magnitud del caballo, sino la magnitud de la masa. Sin embargo, si esa masa es fuego o tierra, entonces, desaparecido el fuego (o la tierra)[128], desaparece la magnitud del fuego o la de la tierra[129]. Por consiguiente, la materia no puede participar ni de la figura ni de la magnitud; si no, no podría convertirse de fuego en otra cosa, sino que se convertiría en no-fuego sin dejar de ser fuego. Porque aun ahora que la materia se ha hecho, al parecer, del mismo tamaño que este universo, si dejara de existir el cielo y todas las cosas que hay en su interior, desaparecería también de la materia, junto con todas esas cosas, toda magnitud y, junto con ella, claro está, las otras: las cualidades, y la materia quedaría reducida a lo que era sin salvaguardar nada de cuanto anteriormente existía en ella de ese modo.

Bien es verdad que en los seres a los que corresponde quedar afectados por la presencia de ciertas cosas, aun después de desaparecidas éstas, queda aún un rastro de ellas en los que las recibieron; pero nada queda ya en los que no son afectados, por ejemplo en el aire por la presencia en él de la luz y tras la desaparición de ésta[130]. Y si alguno pregunta extrañado: ¿Cómo to-

127-128 Las palabras estre paréntesis no están en el texto, pero deben ser suplidas mentalmente.

129 La diferencia entre los cuatro elementos y el caballo está en que el sustrato de aquéllos es la «materia primera», y el del segundo, la «materia segunda».

130 De los tres modos de estar presente una cosa en otra reseñados en 9, 1-9, Plotino alude aquí al primero y tercero respectivamente. Para el ejemplo del aire y la luz, cf. IV 3, 22, con la n. 172.

mará magnitud una cosa carente de magnitud?, la respuesta es: ¿Y cómo tomará calor una cosa carente de calor? Porque cierto es que para la materia no es lo mismo ser que ser magnitud, dado que la magnitud es inmaterial lo mismo que la figura es inmaterial. Y si queremos conservar la materia, ésta no debe ser todas las cosas más que por participación. Ahora bien, también la magnitud es una de todas esas cosas. Así pues, en los cuerpos, como son compuestos, sí está presente, junto con las otras cosas, también la magnitud —no está, empero, separada—, por razón de que en la noción de cuerpo está incluida también la magnitud. En la materia, en cambio, ni aun la magnitud no separada está presente, pues la materia no es cuerpo.

17 Tampoco se identificará con la Magnitud misma, porque la Magnitud es una Forma, y no algo receptivo. Además, la Magnitud es magnitud por sí misma [131], no magnitud de un modo determinado. Sólo que, como la Magnitud sita en la Inteligencia o en el Alma [132], desea tomar magnitud [133], por eso dio poder a los seres que sienten una especie de deseo de imitarla [134], aspirando a ella o poniéndose en marcha hacia ella, para que inyectasen en otra cosa [135] su propio sentimiento. En consecuencia, en el curso de su manifestación progresiva, la Magnitud hizo que la pequeñez de la materia emprendiese el mismo curso en dirección, justamente, a esa

---

131 Omito la traducción de la frase que Henry-Schwyzer, ponen entre corchetes, porque es repetición de 13, 26-27: «sino que además, caso de que exista alguna copia de esos Seres, tampoco participa en ésta con objeto de apropiársela».

132 Cf. *supra*, n. 125.

133 Es decir, propende a realizarse en el mundo sensible.

134 La magnitud de los cuerpos sensibles es una «imagen» o imitación de la Magnitud suprasensible, como se explica poco después (17, 12-21).

135 En la materia.

misma magnitud. Con ello ha logrado que esa pequeñez, dilatándose sin llenarse, pareciese tomar magnitud. Porque en esto consiste la pseudomagnitud: en que una cosa, dilatándose hacia la magnitud por el hecho de no tenerla, se estire con la dilatación. Porque como todos los Seres proyectan su propia imagen en medios distintos, o mejor, en un medio distinto de ellos, por eso cada proyectante particular vino [136] con su magnitud particular, y el proyectante total vino con la magnitud total. Vinieron, pues, juntas la magnitud de cada Razón —la magnitud particular de un caballo, por ejemplo, o de cualquier otra cosa— y la Magnitud en sí. Y así, la imagen total, reflejada a la luz de la Magnitud en sí, tomó magnitud, y cada parte de la imagen tomó una magnitud particular, y el conjunto de todas las magnitudes apareció como resultado de la Forma total a la que pertenece la magnitud, y de cada Forma particular. La imagen quedaba como dilatada a todo y a todas las cosas y compelida a tomar magnitud tanto en forma como en masa en la medida en que su potencia ha hecho que lo que de por sí no era nada, fuera todas las cosas.

El color proviene de un principio que no es color, y la cualidad sensible, de un principio que no es cualidad [137]; mas por el hecho mismo de manifestarse, tomaron un nombre que les viene de sus principios [138]. Pues lo mismo le sucede a la magnitud, la cual proviene también de un principio que no es magnitud o lo es meramente de nombre. Es que las referidas manifestaciones son consideradas como intermedias entre la materia misma y la Forma misma. Se manifiestan porque provie-

[136] Propiamente, «no vino» (*supra*, 14, 7); pero «vino» en cierto modo: a través de su imagen.

[137] Es la tesis de II 6.

[138] Las cosas del mundo sensible son «homónimas» de sus respectivas Formas (PLATÓN, *Fedón* 78 d 10-e 4).

nen de allá, pero son engañosas porque el sujeto en que se manifiestan no es real. Ahora bien, las cosas particulares toman magnitud porque se dilatan en virtud de la potencia de las imágenes que se reflejan y se hacen sitio, mas se dilatan en todas direcciones sin violencia porque el universo existe por la materia [139]. Cada imagen determina una dilatación proporcional a su potencia, y esta potencia la posee como propia, pero la recibe de allá. La causa de la aparente magnitud de la materia estriba en el reflejamiento de la Magnitud, y ésa es la magnitud reflejada, la magnitud de aquí. Mas la materia, sobre la cual la magnitud se ve obligada a coextenderse, se brinda a ello toda a la vez y en todas partes. Esto se debe a que es materia y materia de algo determinado, pero no algo determinado. Ahora bien, lo que por sí mismo carece de quididad, es capaz de convertirse aun en lo contrario en virtud de una nueva causa; y, sin embargo, una vez convertido en lo contrario, tampoco es esa cosa contraria. Porque si no, se estabilizaría.

18 Supongamos, pues, que alguien tuviera en su mente la idea de magnitud. Si esta idea tuviera poder no sólo para existir en sí misma, sino además para saltar al exterior, por así decirlo, llevada de su potencia, se apoderaría de una naturaleza [140] que no existía en la mente del pensante y no tenía forma alguna ni rastro alguno de la magnitud y aun de ninguna otra cosa. ¿Qué produciría esa idea con su potencia? No un caballo, no un buey. Eso lo harán otros [141]. Más bien, como lo que es «otra cosa» [142] desciende de un Padre magno, ya que no

[139] Es decir, porque la materia es la sede de la magnitud (II 4, 12, 1-6) y es, a la vez, sumamente dúctil (*ibid.*, 8, 21, 11, 40-43, e *infra*, 17, 33-37).

[140] La materia.

[141] Es decir, los *lógoi* originativos de cada cosa.

[142] La materia, que es «alteridad» (*supra*, n. 110).

puede dar cabida a la magnitud, conseguirá que se refleje en ella. Así que a lo que no es tan afortunado en magnitud como para estar ello mismo dotado de magnitud, le queda el parecer que tiene magnitud en sus partes en la medida de lo posible. Y esto equivale a no estar falto, a no estar disperso acá y allá en multitud de partes, a tener en sí mismo las partes que le son connaturales y no quedarse corto en ninguna. Además, la imagen de la Magnitud, siendo imagen de la Magnitud, no se resignaba a seguir igual por más tiempo en una masa pequeña, sino que, por cuanto aspiraba a la Magnitud como objeto de su esperanza, se acercó a ella lo más que pudo acompañada de quien, no pudiendo quedarse atrás, corría con ella [143]. Con ello ha logrado que lo que ni aun así está dotado de magnitud, aparente ser incluso la magnitud visible en la masa. Sin embargo, no lo es: la materia preserva su propia naturaleza, sirviéndose de esa magnitud como de una prenda que se puso mientras corría con aquélla, cuando aquélla la arrastraba consigo en su carrera. Pero si quien le puso esa prenda se la quitara, la materia seguiría siendo de nuevo la misma, tal como era por sí misma la que no es más grande que lo que la haga la forma presente en ella.

Bien es verdad que el alma, que contiene las formas de los seres, como también ella misma es una forma, las contiene todas juntas, estando además cada forma toda junta consigo misma, y cuando ve que las formas de las cosas sensibles como que se vuelven y se acercan a ella, no sufre recibirlas con multiplicidad, sino que las ve cuando se han despojado de la masa. Es que el alma no puede hacerse otra cosa que lo que es. Pero la materia [144], como es nula la capacidad de contrarres-

[143] La que corría con ella (con la «imagen») era la materia.

[144] El autor vuelve a insistir en la idea de que, aunque la materia es impasible, no lo es del mismo modo que el alma (*supra*, n. 121).

to de que dispone, porque no dispone de actividad, sino que es una sombra, aguarda pasivamente cuanto quiera causarle el agente. Y ya el desarrollo derivado de la Razón transcendente muestra un asomo de lo que va a suceder, ya que el proceso cuasiimaginativo y como figurativo en que se mueve la razón discursiva es posible por cuanto ese proceso iniciado por ella se desarrolla por partes; de lo contrario, si fuera una sola y misma cosa, ni siquiera se habría puesto en marcha, sino que se quedaría parado. Pues tampoco la materia puede apropiarse de todas las formas juntas, como el alma, so pena de ser una de ellas. Además, es preciso que la materia reciba todas las cosas, pero que no las reciba indivisamente. Es preciso, por tanto, que ella misma acuda a todas ellas en calidad de «lugar»[145] para todas y que salga al encuentro de todas y dé abasto a toda extensión porque ella misma no está apresada por la extensión, sino que está de antemano a disposición de la extensión venidera.

—Entonces, una vez que alguna forma ha entrado en ella, ¿cómo es que ésta no impide la entrada de las otras, que no podían superponerse unas sobre otras?

—Pues porque ninguna era prioritaria; lo sería, si acaso, la forma del universo. Así que todas están a la vez, pero cada una en una parte, ya que la materia de un animal queda dividida con la división del animal. De lo contrario, ninguna cosa se originaría además de la razón[146].

19 Así es que las formas que entran en la materia como «madre»[147] en nada le perjudican, como tampoco le aprovechan, y los golpes de aquéllas tampoco van contra ella, sino que son golpes de unas contra otras, pues

[145] *Supra,* n. 109.

[146] Es decir, nada, además de la «razón seminal» de dicho animal.

[147] Para la concepción de la materia como «madre», pero madre infecunda, cf. *Introd. gen.,* secc. 45, y n. 141. Cf., también, *infra,* n. 150.

las potencias actúan contra sus contrarios[148], no contra los sujetos, a no ser que concibamos éstos como coincluidos con las formas entrantes. La frialdad, en efecto, hace cesar al calor y la blancura a la negrura; o bien, fusionándose mutuamente, hacen que nazca de ellos una nueva cualidad. Las afectadas son, pues, las cosas que se dejan dominar, y el sufrir la afección consiste para ellas en dejar de ser lo que eran. Por otra parte, en los seres animados, las afecciones se producen en los cuerpos, originándose la alteración en virtud de las cualidades y de las potencias que les son inherentes; y cuando los componentes constitutivos se disuelven, o se juntan o se mudan en contra de la constitución natural, las afecciones se producen en los cuerpos, mientras que lo que surge en las almas por su contacto con ellos es el conocimiento de las afecciones cuando son un tanto violentas; cuando no, las almas no se dan cuenta. La materia, en fin, es permanente: ninguna afección se le sigue de la ausencia de la frialdad o del advenimiento del calor, pues ninguno cualquiera de los dos le era ni familiar ni extraño. Así es que los nombres de «receptáculo» y de «nodriza»[149] le son más apropiados; el de «madre», en cambio, le es apropiado en el sentido dicho, pues la materia no engendra nada. Pero parece ser que la llaman «madre» todos aquellos que estiman además que la madre se limita a alojar pero sin aportar nada a la prole[150], alegando que todo cuanto hay de cuerpo en el ser nacido proviene de la nutrición. Mas si la madre da algo a la prole, no se lo da en cuanto madre, sino porque es además forma, pues sólo la forma es fecunda mientras que la otra naturaleza es infecunda.

---

[148] *Supra,* n. 68.

[149] *Supra,* n. 106.

[150] ARISTÓTELES (*Sobre la generación de los animales* 763 b 30-33) menciona a «Anaxágoras y otros físicos» entre los partidarios de esta teoría.

De ahí viene, creo yo, el que los sabios de antaño [151] describan misteriosa y simbólicamente en sus ritos al viejo Hermes con el órgano de la generación siempre a punto para la acción, mostrando así que quien engendra las cosas sensibles es la Razón inteligible. Por otra parte, la infecundidad de la materia, que permanece siempre la misma, la mostraron por medio de los eunucos que rodean a la diosa [152]. Porque, al hacer a la materia «Madre de todas las cosas» —pues le dan este título porque la concibieron como principio a modo de sustrato y le pusieron ese nombre para manifestar su intención de que no trataban de indicar que la semejanza con la madre fuese completa—, indicaron lejanamente —pero indicaron al fin y al cabo, como pudieron, a los que deseaban comprender más exactamente y no con una investigación superficial el modo de ser de la materia— que ésta es infecunda y que ni siquiera es hembra plenamente, sino hembra tan sólo hasta el punto de alojar, pero no ya de engendrar, mostrando esto por el hecho de que su acompañante próximo ni es hembra ni es capaz de engendrar, sino que tiene amputada toda la potencia generativa, que sólo compete a quien permanece varón.

---

151 Para el origen del culto de Hermes itifálico, cf. HERÓDOTO, II 51-52. En PLUTARCO, *Moralia* 797, se trata de Hermes «anciano». Para su simbolismo, cf. PLATÓN, *Crátilo* 407 e-408 a (Hermes como «logos-palabra»); CORNUTO, *Theologiae Graecae Compendium*, LANG, pág. 23, 16-22 (Hermes «anciano» e «itifálico» como símbolo del «logos fecundo»); PORFIRIO, según EUSEBIO, *Preparación Evangélica* III 11, 42 (Hermes «itifálico» como símbolo de la «razón seminal» y «creadora»).

152 Alusión a las procesiones en honor de Cibeles como «Magna Mater». Véase la descripción de LUCRECIO, *De la naturaleza* II 598-643.

III 7 (45) SOBRE LA ETERNIDAD Y EL TIEMPO

INTRODUCCIÓN

El tratado *Sobre la eternidad y el tiempo*, que cierra el segundo período *(Vida* 5, 57), es uno de los más profundos e influyentes de las *Enéadas*. Su estructura es muy sencilla: consta de una introducción metodológica seguida de dos secciones simétricas, una dedicada a la eternidad y otra al tiempo, y esta simetría formal es reflejo de otra más profunda: el tiempo, vida del Alma, es imagen de la Eternidad, vida de la Inteligencia. En la historia de la elaboración del concepto de eternidad [1], es de justicia mencionar entre los precursores de Plotino no sólo a Parménides y a Platón, sino también a Aristóteles [2]. Parménides sentó las bases con su concepción del Ente como

[1] No hay que confundir la historia de la elaboración filosófica del concepto «eternidad» con la de la evolución semántica del vocablo *aiṓn*. En la primera, los hitos son: Parménides, Platón, Aristóteles y Plotino; en la segunda, los pasos son: a) «fuerza de vida»; b) «duración de la vida de cada viviente individual»; c) «duración sin fin de la vida del viviente cósmico» (eternidad en sentido laxo); d) «vida inmutable del Viviente en sí» (eternidad en sentido estricto). Cf. M. Benveniste, «Expression indo-européenne de l'éternité», *Bull. de la Soc. ling. de Paris* 38 (1937), 103-112; A. J. Festugière, «Le sens philosophique du mot ΑΙΩΝ», *La Parola del Passato* 11 (1949), 172-189 (= *Études de Philosophie Grecque*, París, 1971, págs. 254-271). Véase, también, E. Degani, «ΑΙΩΝ» *da Omero ad Aristotele*, Padua, 1961.

[2] Aunque parezca chocante a primera vista, porque el estagirita no elabora explícitamente el concepto de eternidad en sentido estricto. Pero véanse los textos referidos en la n. 5.

uno e inmutable existiendo todo junto en un «es» exclusivo del «fue» y del «será»[3]. Platón explicitó la intuición inicial de su predecesor concibiendo, ya técnicamente, la eternidad como el estado de «permanencia en unidad» —aunque no todavía directa y explícitamente como la «vida» misma— del Viviente inteligible y siempreexistente que sólo «es», nunca «fue» ni «será»[4]. Pero es Aristóteles el que, en cierto modo, se acerca más a Plotino en su descripción casi hímnica de Dios como una «vida intelectiva» y dichosa, inmutable y siempre en acto[5]. La concepción plotiniana de la eternidad en sentido estricto como vida inmutable, toda a la vez e infinita en acto no tardaría en fraguar en la famosa y clásica definición de Boecio[6]. En su concepción del tiempo como imagen de la eternidad, Plotino depende del *Timeo* platónico, aunque va más allá que su maestro en su identificación del tiempo con la vida del Alma[7]. En cambio, las penetrantes disquisiciones de Aristóteles sobre el tiempo en el libro IV de la *Física* —verdadero monumento de investigación— no parecen haber impresionado a Plotino, que ni las apreció debidamente ni las refutó con la seriedad que cabía esperar, tal vez porque ni siquiera se esforzó demasiado por entenderlas[8].

SINOPSIS

A) Introducción metodológica (cap. 1)

1. Conocemos la eternidad y el tiempo cuasiintuitivamente; pero no sabemos explicarlos filosóficamente, limitándonos a remitirnos a los filósofos antiguos (1, 1-13).

---

[3] Fr. 8, 5-6. Ch. H. Kahn, *Gnomon* 40 (1968), 127-129, sostiene, en contra de la tesis de L. Tarán, que Parménides captó la noción esencial de «eternidad intemporal», que Platón habría de articular con mayor precisión en el *Timeo*.

[4] *Timeo* 37 c-38 c.

[5] *Metafísica* XII 7, 1072 b 13-1073 a 13. Cf. *Física* IV 12, 221 b 3-7.

[6] *De la consolación de la filosofía* V 6: «Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio.»

[7] Con las matizaciones que he señalado en la *Introd. gen.*, seccs. 60-61.

[8] De la abundante bibliografía sobre el tema, me limito a señalar la ed. bilingüe (griego-alemán) de W. Beierwaltes, *Über Ewigkeit und Zeit (Enn. III 7)*, texto gr, trad. al. y com., 3.ª ed., Francfort, 1981.

2. Partiendo de las teorías antiguas, hay que comenzar por estudiar la eternidad, para luego pasar al tiempo; pero también cabría proceder a la inversa por la vía de la reminiscencia (1, 13-24).

B) La eternidad (caps. 2-6)

I. Qué no es (cap. 2).
   1. No es la Sustancia inteligible (2, 1-19).
   2. Ni el Reposo en sí como Género (2, 20-29).
   3. Ni el Reposo de la Sustancia inteligible (2, 29-36).

II. Qué es (caps. 3-6).
   1. Es una intelección unimúltiple y una potencia múltiple, como una síntesis de los cinco Géneros; una plenitud indivisa; el resplandor del sustrato inteligible; la Vida plena, omnisimultánea e indivisa del Ser (cap. 3).
   2. No es un accidente extrínseco, sino un atributo primario y esencial de la Sustancia transcendente y un estado del Ser, el cual, por ser plenamente «total» no necesita ni del pasado ni del futuro (cap. 4).
   3. Es la Vida plena manifestándose en el Ser como Dios inmutable, una Vida infinita en acto y omnisimultánea (cap. 5).
   4. Es la Vida permanente, uniforme y no sucesiva del Ser alrededor del Uno (6, 1-21).
   5. Dos aclaraciones (6, 21-57):
      a) Qué significa «siempreexistente»: no significa meramente «incorruptible», sino «realmente existente», «existente» en sentido pleno (6, 21-36).
      b) Qué significa «total»: no significa «sucesiva y perpetuamente perfectible», sino «omniperfecto en acto» (6, 37-57).

C) El tiempo (caps. 7-13)

I. Introducción metodológica (cap. 7).
   1. Conocemos la eternidad porque tenemos parte en ella; pero también estamos en el tiempo; hay que descender, pues, de la eternidad al tiempo al igual que descendió él mismo (7, 1-10).

2. Hemos de confrontar nuestra opinión con las de los antiguos (1, 10-17).
3. Éstas se dividen en tres grupos: a) el tiempo es el movimiento, ya todo movimiento, ya el del universo; b) el tiempo es lo que se mueve: la esfera celeste; c) el tiempo es algo (intervalo, medida, concomitante) del movimiento, ya de todo movimiento, ya del ordenado (7, 17-27).

II. QUÉ NO ES (caps. 8-10).

1. No es el movimiento, ni todo movimiento ni el de la esfera celeste (8, 1-19).
2. No es la esfera celeste (8, 20-22).
3. No es el intervalo del movimiento, ni el de todo movimiento, ni el del ordenado ni el de la esfera celeste (8, 23-69).
4. No es el número o medida del movimiento (cap. 9):
   a) No es la medida de todo movimiento (9, 1-12).
   b) No es ni un número abstracto ni una magnitud continua (9, 13-23).
   c) El tiempo como medida del movimiento regular sería: 1) o el movimiento mensurado por una magnitud, 2) o la magnitud mensurante, o el sujeto mensurador (9, 24-35). Ahora bien, no es: 1) ni un movimiento mensurado por la magnitud (9, 35-50), 2) ni un número abstracto que mida el movimiento desde fuera (9, 51-78), 3) ni el sujeto mensurador: la existencia del tiempo es independiente de la existencia de un alma mensuradora en cuanto tal (9, 78-84).
5. El tiempo no es un concomitante del movimiento (cap. 10).

III. QUÉ ES (caps. 11-13).

1. Génesis del tiempo (11, 1-43):
   a) Volvamos a la eternidad y, desde ahí, generemos el tiempo mentalmente pidiéndole a él mismo que nos cuente su primera aparición (11, 1-11).
   b) Relato del tiempo: antes de ser tiempo, existía en el Ser en absoluta quietud; pero había una naturaleza afanosa, la cual, ambicionando poseer más de lo que tenía, se puso en movimiento hacia lo posterior; paralelamente, también el tiempo se puso en movimiento y de la prolongación de esta marcha surgió el tiempo (11, 11-20).

c) Explicación del relato: el tiempo nació del deseo del Alma inferior de actualizar en la materia, sucesivamente y por partes, el objeto de su visión (11, 20-43).

2. Definición y naturaleza del tiempo (11, 43-12, 25):
   a) Definición: la vida del Alma en movimiento de transición de un modo de vida a otro en contraste con la eternidad como Vida inmutable (11, 43-59).
   b) Naturaleza (11, 59-12, 25):
      1) No es un accidente extrínseco del Alma (11, 59-62).
      2) Es la prolongación de la vida y actividad continua del Alma en el cosmos desarrollándose en una serie sucesiva de mutaciones regulares y similares (12, 1-4).
      3) Contraprueba: si cesara la actividad cósmica del Alma, se acabaría el tiempo (12, 4-25).
3. Platón y Aristóteles (12, 25-13, 40):
   a) Doctrina de Platón: la rotación celeste es manifestativa, no originativa, del tiempo; mas el tiempo mismo no es ni puede ser, por su quididad, medida del movimiento (12, 25-61).
   b) Doble error de Aristóteles: trastrocó los términos (el tiempo «medida de», en vez de «medido por», el movimiento) y confundió lo quiditativo con lo accidental (13, 1-18).
   c) Acierto de Platón: no confundió la esencia con lo accidental; tomó la rotación celeste como unidad mínima de movimiento y como manifestativa por ello del tiempo, y definió la esencia del tiempo como «imagen móvil de la eternidad», una imagen surgida a la vez que el cielo (13, 18-40).
4. Problemas pendientes (13, 41-69):
   a) El movimiento del universo depende del movimiento del Alma; pero éste no depende ya de un movimiento anterior, porque lo anterior es la eternidad (13, 41-47).
   b) El tiempo está en todas partes, porque el movimiento del Alma, que es el primario, está en todas partes (13, 47-53).
   c) En el hombre, el movimiento externo de los miembros depende de un movimiento interior, y éste, del movimiento del alma, pero el del alma no depende ya de un movimiento anterior (13, 53-66).

d) El tiempo existe en el hombre, porque existe en toda alma de la misma especie que la del cosmos (13, 66-69).

TEXTO

	HENRY-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
2, 7	ὅ τι	ὅτι HENRY-SCHWYZER nunc[9].
4, 1	τοῦτο mendum pro	τοῦτον.
4, 2	ἀλλ' ἐκείνῃ	ἀλλ' ⟨ἐν⟩ ἐκείνῃ PERNA.
4, 3	ἐνοῦσα	ἐν οὐσίᾳ KIRCHHOFF.
4, 39	καὶ τὸ μηδὲν	καὶ [τὸ] μηδὲν HENRY-SCHWYZER nunc[10].
6, 20	ὡς	ὣς scripsi[11].
6, 25	εἰς ἔκτασιν	εἰς ἔκβασιν codices[12].
8, 9	καὶ αὕτη, εἴπερ	καὶ αὕτη ⟨περιφέροιτο ἂν εἰς τὸ αὐτό⟩, εἴπερ transposui[13].
8, 10-11	καὶ αὕτη περιφέροιτο ἂν εἰς τὸ αὐτό	[καὶ αὕτη περιφέροιτο ἂν εἰς τὸ αὐτό] delevi[14].
9, 43	ἔσται τῇ	ἔσται ⟨τοῦ⟩ τῇ KIRCHHOFF[15].
9, 70	γὰρ αὖ τὸν	γὰρ τὸν THEILER[16].
12, 16-17	ἢ οὐ πρώτως ὑπάρχει· [χρόνος] ἐν	ἢ οὐ πρώτως ὑπάρχει χρόνος· ἐν scripsi[17].
13, 1	αὕτη	αὐτῇ KIRCHHOFF[18].
13, 50	καὶ τὸ θεὸν	καταθετέον HENRY - SCHWYZER nunc[19].
13, 52	αὐτὸν	αὐτὸ conieci.

9-10 *Ed. minor,* t. III, págs. 317-318.

11 Tomando ὣς en el sentido de οὕτως.

12 Tomando ἔκβασιν en el sentido de «aberración» y τοῦ πλείονος como genitivo epexegético.

13-19 Lecciones adoptadas o aceptadas ahora por HENRY-SCHWYZER (*ibid.*, págs. 318-319).

Cuando hablamos de que la eternidad y el tiempo son dos cosas distintas y de que aquélla es inherente a la naturaleza siempreexistente, mientras el tiempo lo es a lo deveniente y a este universo, creemos experimentar en nosotros mismos, en nuestras propias almas, con inmediatez y como por una intuición instantánea de la mente, una vivencia clara de ambas cosas, pues hablamos de ambas continuamente y las nombramos a propósito de cualquier cosa. Sin embargo, cuando intentamos examinarlas detenidamente y como abordarlas de cerca, nuestros pensamientos se tornan de nuevos perplejos: echamos mano a los asertos de los antiguos sobre ambas cosas, uno a un aserto y otro a otro, y aun tal vez interpretamos unos mismos asertos diversamente, descansando en ellos y dándonos por satisfechos si, interrogados, sabemos dar por respuesta las opiniones de aquéllos, contentos de vernos libres de seguir investigando sobre ambas cosas. 1

Pues bien, es de creer que algunos de aquellos antiguos y bienaventurados filósofos han averiguado la verdad; pero conviene examinar quiénes son los que mejor acertaron y de qué modo podemos nosotros llegar a la comprensión de ambas cosas. Y conviene investigar primero acerca de la eternidad: ¿qué piensan que es la eternidad los que afirman que es distinta del tiempo? Efectivamente, una vez conocido aquello que es estable a título de modelo, fácilmente quedará dilucidada la na-

turaleza de su imagen[1], que es precisamente lo que dicen que es el tiempo. Mas si alguno, antes de considerar la eternidad, se formase una representación de lo que es el tiempo, también a ése le sería posible llegar a aquélla por la reminiscencia a partir del tiempo y contemplar el modelo al que por supuesto se había asemejado el tiempo, si es verdad que éste ha de guardar semejanza con la eternidad.

2 ¿Qué hay que decir, pues, que es la eternidad? ¿Diremos que es la Sustancia misma inteligible, análogamente a como si alguien dijera que el tiempo es el cielo universo y el cosmos? Esta es, en efecto, la opinión que dicen que, a su vez, sostuvieron algunos acerca del tiempo[2]. Porque como nos imaginamos y concebimos que la eternidad es algo sumamente augusto y que la naturaleza inteligible es sumamente augusta y como no es posible decir que una cualquiera de las dos sea más augusta que la otra mientras que de lo que está más allá no hay que predicar ni siquiera este atributo, según eso bien pudiera uno identificar las dos cosas. Porque, además, tanto el cosmos inteligible como la eternidad son ambos inclusivos e inclusivos de las mismas cosas.

No obstante, cuando decimos que los unos[3] están incluidos en la otra —en la eternidad— y cuando predicamos de aquéllos la eternidad —porque «resulta, dice (Platón)[4], que la naturaleza del modelo era eterna»—,

[1] Cf. Platón, *Timeo* 37 d 5-7. Sobre el primer cap. de III 7 y en conexión con el problema de la actitud de Plotino hacia sus predecesores, véase el penetrante análisis de Th. A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basilea-Stuttgart, 1979, págs. 14-51.

[2] Alusión a los pitagóricos, que identificaban el tiempo con la esfera del cosmos (*infra*, 7, 24-25 y 8, 20-22). Cf. Aristóteles, *Física* 218 b 1, con la n. de Ross y el comentario de Simplicio (*In Phys.* 700, 19-20); H. Diels, *Doxographi Graeci*, 318 b 4-5.

[3] Es decir, los Seres.

[4] *Timeo* 37 d 3.

estamos diciendo de nuevo que la eternidad es distinta de ellos, aunque admitimos, eso sí, que la eternidad es inherente a aquella naturaleza, o que existe en ella o que está presente en ella. Por otra parte, el que la una y la otra sean augustas no demuestra su identidad, pues bien puede ser que a una de las dos le venga de la otra su calidad de «augusta». Además, los Seres contenidos están en una de las dos a modo de partes [5], mientras que el contenido total de la eternidad está en ella todo junto, no en calidad de parte, sino en razón de que todo lo que se caracteriza por ser eterno lo es en virtud de la eternidad.

Entonces, ¿habremos de identificar la eternidad con el Reposo transcendente del mismo modo que en el mundo de aquí hay quienes identifican el tiempo con el movimiento? [6]. Pero con razón se nos podrá preguntar si la identificamos con el Reposo o no simplemente con él, sino con el Reposo inherente a la Sustancia [7]. Porque si la identificamos con el Reposo, entonces, en primer lugar, eso equivaldrá a negar que el Reposo sea eterno, como negamos también que la eternidad sea eterna, pues lo eterno es lo que participa de la eternidad. En segundo lugar, ¿cómo podría ser eterno el Movimiento [8]? De serlo, estaría además en reposo. En tercer lu-

[5] Los seres reales están contenidos en la naturaleza inteligible como «partes» consustanciales del Ente unimúltiple (*Introd. gen.*, secc. 34).

[6] Sobre los que identificaban el tiempo con el movimiento, cf. *infra*, 7, 22-24, con las nn. 49-50. El «Reposo transcendente» es uno de los «Géneros máximos» del *Sofista* platónico (254 d 4-5). Cf. VI 2, 7, 24-45.

[7] Es decir, el Reposo como constitutivo intrínseco de la Sustancia inteligible (II 6, 1, 1-8).

[8] El «Movimiento» es otro de los «Géneros máximos» del *Sofista* platónico (*ibidem*). Movimiento y Reposo son dos Formas incompatibles, que no pueden combinarse la una con la otra; de lo contrario, el Movimiento mismo estaría en reposo y el Reposo mismo estaría en movimiento (PLATÓN, *ibid.*, 252 d y 254 d). Por tanto —arguye Plotino—, si la eternidad se identificara formalmente con el Reposo, el Movimiento quedaría excluido de ser eterno.

gar, ¿cómo es que la noción de Reposo incluye en sí la sempiternidad? No me refiero a la sempiternidad en el tiempo, sino a la que tenemos en la mente cuando hablamos de lo eterno [9].

Pero si identificamos la eternidad con el Reposo de la Sustancia, entonces nuevamente dejaremos los otros Géneros fuera de la eternidad. En segundo lugar, la eternidad debe ser concebida como estando no sólo en reposo, sino también en unidad, y además como inextensa, para evitar que sea idéntica al tiempo. Ahora bien, el Reposo, en cuanto Reposo, no incluye en sí ni la noción de unidad ni la de inextensión. Además, de la eternidad predicamos la «permanencia en unidad» [10]. Participará, pues, del Reposo, pero no será el Reposo en sí.

3 ¿En qué consistirá, pues, eso por lo que decimos que todo el cosmos inteligible es eterno y siempreexistente, y en qué la siempreexistencia, tanto si ésta es la misma cosa que la eternidad e idéntica a ella como si la eternidad se debe a la siempreexistencia? [11]. ¿Por ventura hay que decir que es una determinada intelección unitaria pero integrada por una multiplicidad? [12]. Sí, y también que es una naturaleza que o acompaña a los Seres de allá, o consubsiste con ellos o se trasluce en ellos [13]; y que todos esos Seres se identifican con aquella naturaleza, que es una sola, es verdad, pero es

---

[9] Estos dos sentidos de «sempiternidad» corresponden a los dos sentidos de «siempre», analizados en 6, 21-36. Cf. *infra*, n. 39.

[10] PLATÓN, *Timeo* 37 d 6.

[11] La relación entre *aiṓn* y *aidiótēs*, que traducimos por «eternidad» y «siempreexistencia», respectivamente, se explica *infra*, 5, 15-18.

[12] Es decir, una vida intelectiva unimúltiple (*Introd. gen.*, secc. 34). En la lín. 5 pongo signo de interrogación, en vez de coma, detrás de *nóēsin*.

[13] En 4, 1-5 y en 11, 60-62, se descarta la primera alternativa (que la eternidad sea un «concomitante» del Ser) y se aceptan las otras dos (la eternidad consubsiste con el Ser y se manifiesta en el Ser).

múltiple por su potencia y múltiple en su esencia [14]. Y así, el que penetra con su mirada en esa potencia múltiple, la llama «Sustancia» por un aspecto determinado: por su aspecto de cuasisustrato; luego, llama «Movimiento» a esa faceta por la que la ve como vida; a continuación, llama «Reposo» a su absoluta invariabilidad, y «Alteridad» e «Identidad», a esa modalidad por la que esas cosas juntas son una sola [15]. Asimismo, si uno recompone esa potencia y la vuelve a unificar de tal manera que toda junta resulte una sola vida presente en esas cosas [16], si apiña su Alteridad y la perennidad de su actividad y su Identidad, o sea, su condición de no variar nunca y de ser no una intelección o una vida que discurra de una cosa a otra, sino lo invariable y lo siempre inextenso, entonces, al percatarse de todo eso, se percata de la eternidad, pues se percata de una vida que permanece en identidad por razón de que posee siempre presente la totalidad de su ser, no ahora una parte y luego otra, sino todo a la vez, y porque no es ahora unas cosas y luego otras, sino que es una plenitud indivisa, como un punto en que estuvieran juntos todos los radios sin adelantarse y sin fluir jamás, antes al contrario, permaneciendo aquél en sí mismo en identidad y sin cambiar nunca, sino estando siempre fijo en el presente por razón de que nada de lo suyo ha pasado y nada tampoco se originará, sino que es exactamente lo que es [17].

---

14 En la lín. 7 pongo punto, en vez de signo de interrogación, después de *oûsan*.

15 En este pasaje aparecen los cinco «Géneros máximos» de PLATÓN (*Sofista* 254 d-255 a). Cf. VI 2, 7-8.

16 En la lín. 12 desplazo la coma poniéndola después de *toútois*. Por otra parte, el infinitivo *eînai* es resultativo-final; no hace falta añadir *hṓste* delante de *homoû* con HENRY-SCHWYZER (*ed. minor*, t. III, página 317).

17 Reminiscencia de PARMÉNIDES (fr. 8; 5) y de PLATÓN (*Timeo* 37 e-38 b).

La conclusión es que la eternidad no es el sustrato, sino esa especie de resplandor que emite el sustrato mismo merced a la identidad de la que da garantía con respecto no a lo que está en espera de ser, sino a lo que ya es, asegurando que es así y no de otra manera. Porque ¿qué hay que pueda llegar a ser suyo más tarde que no sea suyo ahora, si tampoco él ha de ser más tarde algo que no sea ya? [18]. Además, no hay un punto de partida desde donde (el sustrato) haya de llegar al ahora: ese punto de partida no sería distinto del ahora, sino el ahora. Y como tampoco va a existir en lo venidero algo que (el sustrato) no tenga ahora [19], síguese forzosamente que éste no ha de llevar anejo ni el «fue», porque ¿qué hay que haya sido suyo y dejó de existir?, ni el «será», porque ¿qué hay que esté por ser suyo? Queda, pues, que su ser consiste en ser exactamente lo que es. La eternidad es, pues, esto: lo que ni fue ni será, sino que sólo es [20], poseyendo este «es» establemente por el hecho de que ni cambia en el «será» ni ha cambiado. Resulta, por tanto, que la vida total, junta y plena y absolutamente inextensa que es inherente al Ser en su ser, eso es precisamente lo que buscamos: la eternidad [21].

4 Pero no hay que pensar que la eternidad [22] sea un accidente extrínseco de aquella naturaleza. No, sino que está en ella, dimana de ella y consubsiste con ella. Y que, efectivamente, la eternidad está en la Sustancia y dimana de ella, se echa de ver por el hecho de que, de todos los demás atributos que decimos que están en la Sus-

[18] En la lín. 28 desplazo el signo de interrogación al final de dicha línea.

[19] En la lín. 31 pongo coma, en vez de punto, detrás de *échei*.

[20] Cf. *supra*, n. 17.

[21] Esta definición es un anticipo de la famosa de Boecio, transcrita en la n. 6 de la introd. a este tratado.

[22] Para esta sección (4, 1-5), cf. *supra*, n. 13.

tancia, decimos asimismo que lo están porque los vemos intrínsecamente presentes, dimanando todos de la Sustancia y consubsistiendo con la Sustancia. Porque los atributos primarios deben consubsistir con los Seres primarios y estar en los Seres primarios. La Belleza, en efecto, está en ellos y dimana de ellos; y también la Verdad está en ellos. Y hay atributos que están como en una parte del Ser total, mientras que otros están en el Ser total, del mismo modo que este Ser verdaderamente total no es un agregado resultante de sus partes, sino que él mismo engendró sus partes, de modo que aun por este concepto sea verdaderamente total [23]. Además, allá la Verdad no consiste en la consonancia con otra cosa, sino en la consonancia consigo mismo del Ser respectivo del que aquélla es Verdad [24].

Así es que este Ser verdaderamente total, si ha de ser realmente total, no debe ser total solamente en cuanto es todas las cosas, sino que además debe poseer su totalidad de tal modo que no sea deficiente en nada. Y si esto es así, tampoco hay nada que haya de ser suyo en lo venidero; porque si lo hubiere, es señal de que aquél era deficiente en esto; luego no era total. Por otra parte, ¿qué puede advenirle en contra de su naturaleza? Nada, porque nada padece. Si, pues, nada puede advenirle, tampoco él está en espera de ser, tampoco será y tampoco llegó a ser.

En suma, a los seres devenidos, si les quitas el «será», automáticamente les corresponde el no-ser, como a quienes están siempre adquiriendo, mientras que a los no devenidos, si les añades el «será», les corresponde el quedar desbancados de la sede del Ser, pues está claro que el Ser no les era connatural si se van a ver

[23] La segunda Hipóstasis es progenitora de su propia prole inmanente (V 1, 7, 27-35).

[24] Cf. V 5, 2, 18-20.

envueltos en lo venidero, en el haber devenido y en el haber de ser en lo futuro. Porque, en los seres devenidos, parece ser que su existencia se cifra en ese intervalo de ser que se extiende desde el comienzo de su génesis hasta el momento final en que dejan ya de ser; parece, pues, que se cifra en ese «es» y que, si se les recorta ese «es», se les ha acortado la vida; luego también el ser. Y también el universo debe tener a donde dirigirse para que de ese modo siga existiendo. Por eso se apresura hacia lo venidero y no quiere detenerse, ingiriendo[25] su ración de ser a medida que va haciendo una cosa tras otra y va moviéndose circularmente llevado de un anhelo de existencia. Así que hemos averiguado, a la vez, la causa de aquel movimiento que se afana de ese modo por existir perdurablemente gracias a lo venidero[26]. En cambio, los Seres primarios y bienaventurados ni siquiera tienen anhelo de lo venidero porque son ya la cosa entera y poseen ya todo el vivir que, por decirlo así, se les adeuda. Así que nada buscan, pues para ellos lo venidero no existe, ni existe, por tanto, aquello en que radica lo venidero.

Así pues, la Sustancia cabal y entera del Ente, no sólo la que se da en las partes, sino aun la que consiste en no poder tan siquiera ser defectible en adelante y en no poder añadírsele nada de no-ser —ya que en el Ente total y entero no sólo deben estar presentes todos los Entes, sino que además no debe haber en él nada que deje de ser alguna vez—, ese estado[27], digo, y esa

[25] Doy aquí al verbo *hélkein* el sentido de «ingerir» (cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, A 4; ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 412 b 4). La idea sugerida es que el cosmos vive perpetuamente, porque ingiere constantemente, como a sorbos, porciones de ser.

[26] La idea de la rotación celeste como resultado del deseo del cosmos de existir perpetuamente no aparece, al menos explícitamente, en II 2.

[27] La idea de la eternidad como un «estado» *(diáthesis* o *katástasis)* del Ser reaparece en 5, 16 y 11, 2.

naturaleza del Ente es la eternidad. Porque «eternidad» *(aión)* viene de «siempreexistente» *(aeì ón)*[28].

Ahora bien, siempre que, al poner la mirada del alma en alguna cosa, puedo predicar de ella este atributo[29], mejor dicho, puedo ver que la cosa misma es de tal condición que nada en absoluto se ha originado en ella —pues si algo se hubiera originado, ella no sería siempreexistente o no sería un todo siempreexistente—, ¿es ya por eso eterna si no posee además una naturaleza intrínseca tal que dé garantía por ella de que en adelante será así y no de otra manera, de suerte que si volvieras a poner la mirada en ella, la hallarías en la misma condición?[30]. ¿Y qué pensar si alguien no desistiera de seguir contemplando esa cosa, sino que conviviese con ella maravillado de su naturaleza y fuese capaz, merced a un natural infatigable, de continuar haciendo lo mismo? De seguro que también él se hallaría en plena carrera hacia la eternidad y no declinaría un punto en su empeño de ser semejante y eterno, contemplando la eternidad y lo eterno con lo que de eterno hay en él[31]. Si, pues, es eterno y siempreexistente lo que se halla en ese estado, lo que no se desvía un ápice hacia la otra naturaleza[32] porque posee ya toda entera la vida que posee sin haber tomado y sin tomar o haber de tomar nada de añadidura, síguese que será siempreexistente lo que se halla en ese estado[33], será siempreexistencia ese estado tal del sustrato que dima-

[28] Falsa etimología que se halla también en ARISTÓTELES, *Sobre el cielo* 279 a 25-28.

[29] Es decir, el de «siempreexistente».

[30] Plotino quiere decir que lo eterno es invariable *por naturaleza*, no sólo de hecho.

[31] El hombre participa de la eternidad por la inteligencia (cf. introd. a I 5 y IV 7, 10, 34).

[32] La otra naturaleza es el «devenir».

[33] *Supra*, n. 27.

na de él y está en él y será eternidad el sustrato que aparezca ostensiblemente acompañado de tal estado.

Por eso es augusto el Ser eterno; y, de hecho, la mente dice que es idéntico a Dios: quiere decir a este Dios [34]. Y con toda justeza puede la eternidad llamarse Dios, puesto que se revela y se presenta a sí misma tal cual es, a saber, como el Ser en su modalidad de «inconmovible» [35], de idéntico, de ser como es y de estar firmemente asentado en la vida. Y si decimos que la eternidad está integrada por una multiplicidad, no hay que extrañarse de ello, ya que cada uno de los Seres de allá es una multiplicidad por su infinita potencia. Efectivamente, lo infinito es lo indefectible, y eso con toda propiedad, porque no consume nada de lo suyo. Y así, si alguno describiera la eternidad de este modo: como una vida infinita en acto [36] porque existe toda entera y no consume nada de sí misma por no haber dejado de existir ni estar en espera de existir so pena de no existir toda entera, estaría a un paso de dar la definición. [Pues lo que sigue a renglón seguido: «porque existe toda entera y no consume nada» es una explicación de que «es infinita en acto»] [37].

6 Pero puesto que la tal naturaleza, así de bellísima y eterna, está alrededor del Uno y procede de él y está vuelta hacia él y no se sale un ápice de él, sino que permanece siempre alrededor de él y en él y vive en virtud de él, y puesto que Platón, hermosamente y con sentido profundo y no en otro sentido, a lo que creo, ha dicho esto, sí, precisamente esto: lo de que «la eter-

---

[34] La segunda Hipóstasis, que es un Dios segundo (V 5, 3, 3-4).

[35] Parménides, fr. 8, 4.

[36] Literalmente, «infinita ya»; pero, en Plotino, «ya» equivale, a veces, a «en acto» (cf. II 5, n. 3).

[37] El período entre corchetes es una glosa que Henry-Schwyzer, siguiendo a Heinemann, eliminan del texto.

nidad permanece en unidad»[38] de tal manera que la eternidad no sea sólo ella misma porque se reduce a sí misma a unidad, sino que sea además la vida uniforme del Ser alrededor del Uno, síguese que eso es precisamente lo que buscamos, y que lo que permanece de ese modo es eternidad. Porque eso, es decir, lo que permanece de ese modo, o sea, la cosa misma que permanece siendo lo que es: actividad de vida que permanece por sí misma vuelta hacia aquél y en aquél y que no desmiente ni su ser ni su vivir, llevará consigo el ser eternidad. Porque ser verdaderamente consiste en nunca jamás dejar de ser y en no ser de otro modo, esto es, en ser del mismo modo, esto es, indiversificadamente. No conlleva, por tanto, sucesión alguna de una cosa tras otra; luego tampoco has de espaciarlo, ni desarrollarlo, ni prolongarlo ni estirarlo; luego tampoco puedes tomar de ello un «antes» ni un «después». Si, pues, no le es inherente ni un «antes» ni un «después», sino que el «es» es lo más auténtico de cuanto le es inherente y es la cosa misma, y eso porque «es» como es por esencia o por el hecho de vivir, nuevamente nos sale al paso aquello precisamente de que estamos hablando: la eternidad.

Ahora bien, cuando hablamos de lo que existe «siempre», es decir, de lo que no es unas veces sí y otras no, hay que pensar que se habla así en atención a nosotros. Es posible, en efecto, que justamente el «siempre» no se use con propiedad, sino que se emplee para denotar lo incorruptible y despiste así al alma induciéndola a la aberración del «más y más» so pretexto de que lo incorruptible no se ha de extinguir jamás[39]. Pero, en

---

[38] Esta frase del *Timeo* (*supra*, n. 10) Plotino la interpreta en el sentido de que «la eternidad permanece en el Uno», es decir, «alrededor del Uno».

[39] Plotino insiste en que no hay que confundir la eternidad propiamente dicha, la de lo «siempreexistente», con la eternidad en senti-

realidad, tal vez sería preferible hablar meramente de «existente». Sólo que precisamente porque «existente» es un nombre adecuado para la sustancia, por eso, como se pensaba que aun el devenir era sustancia, se hizo necesario, para que comprendiéramos [40], el aditamento «siempre». Porque «existente» no es distinto de «siempre existente», como tampoco «filósofo» es distinto de «verdadero filósofo»; pero como había quien se disfrazaba de filósofo [41], por eso surgió el aditamento «verdadero». Pues así también a «existente» se le añadió «siempre», y al nombre de «existente» el de «siempre», de suerte que se llamara «siempre existente». Y por eso hay que tomar el «siempre» en el sentido de «verdaderamente existente», y juntarle el «siempre» para significar una potencia inextensa: la que no necesita absolutamente nada junto con lo que ya posee. Ahora bien, posee la totalidad.

La tal naturaleza es, pues, algo total al par que existente, es decir algo cabal en todo, y no lleno por aquí pero falto por allá. Porque lo que está en el tiempo, aunque aparentemente sea perfecto análogamente a como es perfecto un cuerpo adecuado para el alma, ha menester, además, del «después» porque es deficiente en tiempo, del cual ha menester porque coexiste con él. Y si, por ser imperfecto, se arrima al tiempo y le acompaña en su carrera [42], ya por ello no puede ser calificado de existente perfecto más que en sentido equívoco. En cambio, si hay algo a lo que corresponde el ni siquiera tener necesidad del «después» ni en orden a un nuevo

---

do laxo, propia de lo «siempre deviniente» (*supra*, n. 9, e *Introd. gen.*, secc. 60).

40 Es decir, para que comprendiéramos el sentido verdadero de la palabra «existente».

41 Alusión al «sofista» como «pseudofilósofo» (cf. ARISTÓTELES, *Metafísica* 1004 b 17-19).

42 En la lín. 42 pongo coma, en vez de punto alto, detrás de *atelés*.

tiempo finito ni en orden a un tiempo infinito e infinitamente venidero, sino que tiene exactamente lo que tiene que ser, entonces eso es aquello a lo que la mente aspira: aquello cuyo ser existe no a partir de un tiempo de una dimensión determinada, sino anteriormente a toda dimensión. Porque como ni siquiera tiene dimensión, no le cuadraba en absoluto entrar en contacto con ninguna dimensión, a fin de que su vida no destruyera, al dividirse, la indivisión pura del Ser, sino que fuese indiviso tanto en su vida como en su sustancia. Y lo de que (el Demiurgo) «era bueno»[43], lo refiere (Platón) a la idea de lo total, dando a entender que a lo total transcendente le corresponde el no comenzar a partir de cierto tiempo, y, en consecuencia, que tampoco este cosmos ha tomado comienzo temporal alguno, dado que la anterioridad viene proporcionada por la causa del ser de aquél[44]. Y, con todo, tras decir eso por motivos didácticos, más adelante critica aun la palabra «era» fundándose en que ni aun ésta es empleada con absoluta corrección si se la aplica a los Seres a los que ha cabido en suerte la denominación y el concepto de eternidad[45].

Ahora bien, ¿decimos esto dando fe de cosas dis- 7
tintas de nosotros? ¿Razonamos sobre ellas como si nos fueran ajenas? ¿Y cómo podríamos hacerlo? ¿Qué comprensión cabe de cosas con las que no estamos en contacto? ¿Y cómo podríamos tener contacto con las cosas

---

[43] De las sencillas palabras del *Timeo* (29 e 1): «(el Demiurgo) era bueno», Plotino aventura una interpretación tan ingeniosa como poco convincente: Platón quiere decir que el Ser transcendente es «total» y «eterno», porque «el Demiurgo» se refiere a la segunda Hipótasis; «bueno» (= «omniperfecto») quiere decir «total», y «era» denota «anteriormente al cosmos», luego «anteriormente al tiempo», luego «eterno».

[44] Es decir, se trata de una anterioridad no cronológica, sino causal.

[45] *Timeo* 37 e 4-38 a 2.

que nos son ajenas? Es preciso, por tanto, que también nosotros tengamos parte en la eternidad.

—¿Y cómo, si estamos en el tiempo?

—No obstante, cómo es posible estar en la eternidad y cómo en el tiempo, se nos dará a conocer una vez averiguado antes lo que es el tiempo [46]. Consiguientemente, debemos descender de la eternidad a la investigación del tiempo y al tiempo. Porque allá nuestra marcha era hacia arriba; ahora, en cambio, hablemos ya tras haber descendido, aunque no del todo, sino tal y como descendió el tiempo [47].

Si los antiguos y bienaventurados varones no hubieran dicho nada acerca del tiempo, nos sería preciso comenzar por la eternidad y luego, engarzando con ella lo siguiente, pasar a exponer nuestras opiniones acerca del tiempo, intentando armonizar la opinión expuesta por nosotros con la noción del tiempo previamente obtenida por nuestra mente. Pero, en realidad, nos es necesario tener antes en cuenta las teorías más dignas de mención sobre el tiempo y observar si la doctrina que va a ser expuesta por nosotros concuerda con alguna de ellas.

Ahora bien, tal vez hay que comenzar dividiendo en tres grupos las teorías que circulan acerca del tiempo. Porque o es el movimiento el que se supone que se identifica con él, o lo que se supone que se identifica con él es lo que está en movimiento o algo del movimiento. Decir que se identifica con el reposo, o con lo que está en reposo o con algo del reposo estaría lejísimos de nues-

---

[46] Alusión, al parecer, al contraste entre el tiempo y la eternidad que sigue a continuación de la definición de aquél (*infra*, 11, 43-59). Sobre la participación del hombre en la eternidad, cf. *supra*, n. 31.

[47] Sobre la bajada del tiempo, cf. *infra*, 11, 6-20. No es una bajada total, porque, después de todo, el tiempo es una imagen de la eternidad.

tra noción del tiempo [48], el cual en modo alguno permanece el mismo. Mas de entre los que suponen que se identifica con el movimiento, unos lo identificarán con todo movimiento [49] y otros con el del universo [50]; los que suponen que se identifica con lo que está en movimiento, lo identificarán con la esfera del universo [51], y de los que suponen que se identifica con algo del movimiento, unos lo definirán como intervalo del movimiento [52], otros como medida [53] y otros, en general, como concomitante del movimiento [54], y o bien de todo movimiento o del ordenado.

Pues bien, no es posible identificar el tiempo con 8
el movimiento: ni con todos los movimientos tomados juntamente y como reducidos a uno solo, ni con el ordenado [55]. La razón es que cada uno de los dos movimientos mencionados está en el tiempo —y si alguno no estuviera en el tiempo, distaría mucho más de identi-

---

[48] La percepción del tiempo va ligada a la del cambio (ARISTÓTELES, *Física* 218 b 21-219 a 10).

[49] El platónico ÁTICO (fr. 31, DES PLACES) y sus seguidores. Ático pensaba que el tiempo existía aun antes del originamiento del cosmos.

[50] Teoría reseñada anónimamente por ARISTÓTELES (*Física* 218 a 33-b 1; 223 b 21-22). Se trata, probablemente, de algunos platónicos: en *Definiciones* (obra atribuida a Platón), 411 b 3, se define el tiempo como «el movimiento del sol». PLUTARCO (*Cuestiones platónicas* 1007 B-D), a diferencia de Ático (cf. n. ant.), pensaba que el tiempo surgió con el originamiento del cosmos y lo define como «el movimiento puesto en orden».

[51] Los pitagóricos (*supra*, n. 2).

[52] Principalmente los estoicos (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 510): ZENÓN definía el tiempo como «el intervalo de todo movimiento»; Crisipo, en cambio, seguido por el platónico ALBINO (*Didascálico* XIV, pág. 170, 20-21, HERMANN), lo definía como «el intervalo del movimiento del cosmos».

[53] Principalmente, Aristóteles y sus seguidores (*infra*, nn. 63-64).

[54] EPICURO (fr. 294, USENER).

[55] En los caps. 8-10, Plotino critica, sucesivamente, las teorías reseñadas en el cap. 7. Cf. sinopsis, C. II. Para la sección 8, 1-19, cf. *supra*, nn. 49-50.

ficarse con el tiempo—, supuesto que una cosa es aquello en lo que está el movimiento y otra el movimiento mismo. Y aunque pueden aducirse, y puede que hayan sido aducidos, otros argumentos [56], basta éste y el de que el movimiento puede cesar o ser discontinuo, pero el tiempo no. Y si alguno replicara que el movimiento del universo no es discontinuo, la respuesta es que aun éste —si se refiere a la rotación celeste— girará hasta volver al mismo punto en un tiempo determinado, y no en el mismo en que se realiza la mitad de la rotación, y los dos tiempos serán el uno la mitad y el otro el doble, no obstante que los dos movimientos lo son del universo, tanto el que va desde un punto dado hasta ese mismo punto como el que llega hasta la mitad. Y el decir que el movimiento de la esfera extrema es rapidísimo y velocísimo, es un testimonio a favor de la teoría de que su movimiento es diferente del tiempo, pues es obvio que es el más veloz de todos porque en menos tiempo recorre una distancia mayor y aun la máxima, mientras que los otros astros son más lentos porque en más tiempo no pueden recorrer más que una parte de aquélla.

Por lo tanto, si ni siquiera el movimiento de la esfera celeste es el tiempo, difícilmente podrá serlo la esfera misma [57], la cual se supuso que era el tiempo porque está en movimiento.

—Entonces el tiempo, ¿será por ventura algo del movimiento?

—No. Si se supone que es un intervalo del movimiento, en primer lugar no es el mismo el intervalo de todo movimiento [58], ni siquiera el de los movimientos de la misma especie. Porque el movimiento, aun el local, es

56 Véanse las críticas de Aristóteles (*Física* 218 b 9-20).

57 Como pensaban los pitagóricos (*supra*, nn. 2 y 51).

58 Alusión a Zenón (*supra*, n. 52).

más rápido o más lento, y así, ambos intervalos serán medidos por una unidad distinta de ambos a la que con mayor justeza llamaríamos tiempo. Esto supuesto, ¿qué intervalo, el de cuál de los dos movimientos, es tiempo? Mejor dicho, ¿el de cuál de los movimientos, que son infinitos? ¿El del movimiento ordenado? No, por cierto, el de todos, ni aun el de los ordenados, ya que éstos son muchos; luego también habrá muchos tiempos simultáneos. ¿El intervalo del movimiento del universo? [59]. Si se trata del intrínseco al movimiento mismo, ese intervalo ¿qué otra cosa puede ser sino el movimiento? [60].

—Sí, pero el de una dimensión determinada.

—Pero una de dos: o esa dimensión determinada habrá de ser medida por el espacio, porque el espacio recorrido es de una dimensión determinada, en cuyo caso el intervalo será esa dimensión y ésta no es tiempo, sino espacio, o si no, será el movimiento mismo el que, por razón de su propia continuidad y de no haber cesado al punto, sino estar progresando constantemente, lleve consigo mismo el intervalo, en cuyo caso éste no puede ser sino la cantidad de movimiento. Y si, fijándose en él, dijera uno que el movimiento es mucho, como quien dijera que el calor que hace es mucho, ni aun entonces aparecería ni saltaría a la vista tiempo algu-

---

[59] Alusión a Crisipo y Albino (*supra*, n. 52).

[60] La sección final del capítulo (8, 30-69) la dedica Plotino a refutar la teoría de Crisipo y Albino (*supra*, n. 52) distinguiendo cuatro hipótesis: 1) si ese intervalo es el intrínseco al movimiento mismo, ese intervalo se identificará con el movimiento (8, 30-32); 2) si es el intrínseco al movimiento de una dimensión determinada, esta dimensión será medida por el espacio, y el intervalo será espacio y no tiempo (8, 32-35); 3) si el intervalo es el movimiento mismo en cuanto continuo y prolongado, esta prolongación no es tiempo, sino cantidad de movimiento (8, 35-53); 4) si el intervalo es la duración del movimiento, esta duración sí es tiempo, pero con ello no queda explicado qué es el tiempo (8, 53-69).

no, sino más y más movimiento, como si fuese más y más agua fluyendo y el intervalo observado en ella; y ese «más y más» sería un número como el dos y el tres; ahora bien, el intervalo es propio de la masa. Pues así también, la cantidad de movimiento será como la decena o como el intervalo que aflora sobre la masa, diríamos, del movimiento: un intervalo que no comporta noción de tiempo, sino que será esa dimensión determinada originada en el tiempo; y, en realidad, el tiempo estaría no en todas partes, sino en el movimiento como en su sustrato, con lo que resulta que de nuevo estamos definiendo el tiempo como movimiento. Es que el intervalo no es extrínseco al movimiento, sino movimiento no instantáneo. Ahora bien, esa su no instantaneidad, en contraste con lo instantáneo, está en el tiempo; ¿en qué diferirá lo no instantáneo de lo instantáneo sino en que está en el tiempo?[61]. De donde resulta que ni el movimiento espaciado ni el intervalo mismo de dicho movimiento son tiempo, sino que están en el tiempo.

Pero si alguno llamara tiempo no al intervalo del movimiento mismo, sino a aquél con el que se coextiende el movimiento mismo como corriendo paralelamente con él, con ello no queda, empero, explicado qué es eso. Está claro que eso es el tiempo en que se ha efectuado el movimiento, pero eso es lo que desde el principio buscaba la razón: por ser qué el tiempo es tiempo. Es un caso parecido y aun idéntico al de quien, preguntado qué es el tiempo, respondiera que es el intervalo del movimiento en el tiempo. ¿Qué es, pues, ese intervalo al que llamas tiempo haciéndolo extrínseco al intervalo propio del movimiento? Y es que aun el que lo ponga en el movimiento mismo, mal podrá saber dónde poner el intervalo del reposo. Una cosa puede durar en reposo tanto como otra en movimiento, y así podrás decir que

[61] En la lín. 51 quito el signo de interrogación después de *athróōs*.

el tiempo del uno y del otro[62] es el mismo, como distinto, obviamente, de ambos. ¿En qué consiste, pues, ese intervalo? ¿Cuál es su naturaleza? Por supuesto que no puede ser un intervalo espacial, puesto que también éste es extrínseco.

9 Pasemos a examinar cómo puede el tiempo ser número o medida del movimiento[63]: «medida» es preferible, puesto que el movimiento es continuo[64]. Pues bien, en primer lugar, también aquí hay que poner asimismo en duda, como en el caso del intervalo del movimiento, lo de «de todo movimiento», si alguien dijera que algún tiempo es número o medida de todo movimiento[65]. Porque ¿qué tiempo puede numerar el movimiento desordenado e irregular? ¿Qué número o medida? ¿Según qué patrón sería la medida? Por otra parte, si se midiera por el mismo patrón uno y otro movimiento y todo movimiento en general, sea rápido o lento[66], entonces el número y la medida sería similar a una decena que midiera lo mismo caballos que bueyes, o a una medida que fuera la misma para los líquidos que para los sólidos. Si, pues, el tiempo es una medida de este

[62] Es decir, el tiempo del reposo y el del movimiento. Para la idea, cf. Aristóteles, *Física* 221 b 7-23.

[63] Ambas expresiones se hallan en Aristóteles (*Física* IV 10-14): a) «número»: 219 b 2; 220 a 24-26; 221 b 2; b 11; 223 a 33; b) «medida»: 220 b 32-221 a 1; 221 b 7; b 22-23.

[64] De hecho, Aristóteles admite que el tiempo es número o medida de un movimiento *continuo* (*ibid.*, 220 a 24-26; 223 a 33-b 1); pero observa que el tiempo mide el movimiento determinando cierto movimiento que sirva de unidad para medir el movimiento total como se toma un codo para medir la longitud total (*ibid.*, 220 b 32-221 a 4). Simplicio (*In Phys.* 789, 2-4 y 37-40) da una respuesta similar a una objeción similar del aristotélico Estratón, el cual admitía la fórmula «medida del movimiento», pero no la de «número del movimiento», so pretexto de que el movimiento es continuo mientras que el número es una cantidad discreta.

[65] De hecho, Aristóteles (*Física* 223 a 29-b 1) piensa que el tiempo es el número de todo movimiento en cuanto movimiento.

[66] Cf. Aristóteles, *ibid.*, 223 b 6-12.

tipo, con ello queda dicho de qué cosas es medida, a saber, de los movimientos; pero no se ha dicho todavía qué es el tiempo mismo. Es posible formarse una idea del número tomando una decena y prescindiendo de los caballos, y la medida es medida dotada de cierta naturaleza aunque no esté midiendo todavía. Ahora bien, si es así como tiene que ser también el tiempo en cuanto medida, entonces, si en sí mismo es una medida del mismo tipo que el número, ¿en qué diferirá del número determinado que corresponde a la decena o de cualquier otro número aritmético? Mas si es una medida continua, será medida por ser de cierta dimensión, al modo de una magnitud cubital [67]. Por lo tanto, será magnitud al modo de una línea que se coextiende, claro está, con el movimiento. Pero si esa línea se coextiende con él, ¿cómo medirá aquello con lo que se coextiende? [68]. ¿Por qué una cualquiera de las dos cosas medirá la otra más bien que a la inversa? Además, sería preferible y más verosímil superponer esa línea no a todo movimiento, sino a aquel con el que se coextiende [69]. Ahora bien, éste debe ser continuo; si no, la línea que se coextiende con él se detendría.

—Pero no hay que tomar lo mensurante como extrínseco y aparte; junto con ello hay que tomar el movimiento mensurado [70].

---

[67] El ejemplo de la «magnitud cubital» está tomado de Aristóteles (*supra*, n. 64).

[68-69] En las líneas 21 y 23, hay que invertir la puntuación después de *syntheî* (cf. Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, pág. 318): en la lín. 21, signo de interrogación en vez de punto, y en la 23, punto en vez de signo de interrogación.

[70] Aristóteles (*Física* 219 b 2-9; 220 b 8-9) puntualiza que el tiempo es «número» no en el sentido de «número con el que numeramos», sino en el de «la cosa numerada o numerable». Es decir, por su realidad física, el tiempo se identifica con el movimiento, pero, por su esencia, el tiempo es el movimiento en cuanto numerado o numerable según lo anterior y lo posterior.

—Y lo mensurante ¿qué será?

—Habrá quedado mensurado el movimiento y lo habrá mensurado una magnitud.

—¿Y cuál de los dos será el tiempo? ¿El movimiento mensurado o la magnitud mensurante? Porque el tiempo será o el movimiento mensurado por la magnitud, o la magnitud mensurante o el sujeto que se sirvió de la magnitud, como de un codo, para medir la cantidad de movimiento[71]. Pero en cualquiera de estos casos hay que partir de la hipótesis que dijimos[72] que era más verosímil: la del movimiento regular. Porque si no hay regularidad y regularidad, además, de un solo movimiento y éste el del universo, resulta más problemática la posición de quien sostiene que el tiempo es, de un modo o de otro, medida.

Ahora bien, si el tiempo es un movimiento mensurado y mensurado por la cuantidad, entonces, del mismo modo que el movimiento no debiera ser mensurado, caso de que hubiera de ser mensurado, por él mismo, sino por alguna otra cosa, así también forzosamente, supuesto que el movimiento ha de tener una medida diferente de él mismo —y por eso hubimos menester de una medida continua para la medición del movimiento—, también la magnitud misma precisa de una medida del mismo tipo a fin de que, dada una unidad de una dimensión determinada por la que se mida la cantidad de movimiento, éste pueda ser medido. Y entonces el tiempo aquel será el número de la magnitud que acompaña al movimiento, y no la magnitud que se coextiende con el movimiento. Ahora bien, este número ¿qué otro puede ser sino el aritmético? Con lo que surge inevitablemente el problema de cómo este número haya

[71] Las tres hipótesis enunciadas aquí son estudiadas, sucesivamente, en las líneas 35-50, 51-78 y 78-84, respectivamente.

[72] *Supra*, 9, 5.

de efectuar la medición. Porque, aun cuando uno descubriere el cómo, el objeto de su hallazgo será no un tiempo mensurante, sino el tiempo de una dimensión determinada. Pero esto no es lo mismo que el tiempo, ya que una cosa es decir el tiempo y otra un tiempo de una dimensión determinada; porque antes de decir: «de una dimensión determinada», hay que decir qué es aquello que es de una dimensión determinada.

—Bien, el tiempo es el número que mide el movimiento desde fuera del movimiento, como la decena en el caso de los caballos, si se la considera desligada de los caballos.

—Entonces, no queda explicado qué número es ése, el cual es lo que es antes de medir, lo mismo que la decena.

—Pues es éste: el que, corriendo paralelamente al movimiento, lo mide según lo anterior y posterior.

—Pero todavía no está claro qué número es ese que mide según lo anterior y posterior. En todo caso, puesto que mide según lo anterior y posterior, sea por medio de un punto, sea por cualquier otro medio, medirá enteramente según el tiempo. El tiempo será, pues, este número: el que mide el movimiento mediante lo anterior y posterior aferrándose y pegándose al tiempo para hacer la medición. Porque lo que toma anterioridad y posterioridad o es lo espacial, tal el comienzo de un estadio, o si no, forzosamente ha de tomarlas lo temporal. Es que lo anterior y lo posterior son enteramente tiempos: lo anterior es el tiempo que finaliza en el ahora, y lo posterior, el que parte del ahora [73]. La conclusión es que el tiempo es algo distinto del número que mide, según lo anterior y posterior, no sólo un mo-

[73] Sin embargo, en la definición aristotélica del tiempo (*supra*, nota 70), lo anterior y lo posterior no son lapsos de tiempo, sino límites de lapsos de tiempo (*ibid.*, 219 a 22-b 2).

vimiento cualquiera, sino aun el ordenado. Además, ¿por qué cuando se ha agregado el número —sea en el sentido de lo mensurado, sea en el de lo mensurante, pues un mismo número puede ser mensurante y mensurado—, pero, en todo caso, por qué al originarse el número ha de haber tiempo y no ha de haber tiempo, en cambio, aunque haya movimiento y aun estando lo anterior y lo posterior indisolublemente vinculados a él? Es como si uno dijese que la magnitud no es de la dimensión de que es a no ser que se tenga en cuenta eso de «de la dimensión de que es».

Por otra parte, dado que el tiempo es y se dice que es infinito, ¿cómo puede serle inherente el número? A no ser que alguien le recorte un trozo y lo mida, con lo que resulta que en este trozo ya había tiempo antes de que fuera medido. Pero ¿por qué no ha de haber tiempo aun antes de que exista el alma mensurante?[74]. A no ser que se diga que el tiempo trae del alma su origen; porque, al menos por razón de la medición, eso no sería preciso en absoluto, ya que el tiempo es de la dimensión de que es aun cuando nadie lo mida. Podría decir alguno que el sujeto que se vale de la magnitud para medir es el alma; pero esto ¿en qué puede contribuir a la concepción del tiempo?

Decir que el tiempo es un concomitante del movimiento[75], no es propio de quien trata de enseñar. Es 10
decir, con ello no ha dicho nada si no explica antes en qué consiste ese concomitante. Quizás eso sea el tiem-

[74] El problema de si habría tiempo si no hubiera alma, lo plantea ARISTÓTELES en un pasaje de la *Física* de interpretación controvertida (223 a 21-29). Véase, por ejemplo, la discusión de A. J. FESTUGIÈRE, «Le temps et l'âme selon Aristote», *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 23 (1934), 5-28 (= *Études de philosophie grecque,* París, 1971, págs. 197-220); J. CONILL SANCHO, «¿Hay tiempo sin alma?», *Pensamiento* 35 (1979), 195-222.

[75] *Supra,* n. 54.

po, pero hay que examinar si ese concomitante es posterior, simultáneo o anterior, si hay un concomitante anterior. Porque de cualquier modo que se suponga que es, se está suponiendo que está en el tiempo. Si es así, el tiempo será un concomitante de un movimiento en el tiempo.

Pero como no estamos investigando qué no es el tiempo, sino qué es, y como es mucho lo que muchos de nuestros predecesores han hablado a propósito de cada teoría, y el recorrer todo ello sería hacer historia más que otra cosa, y como ya hemos dicho algo —cuanto da de sí un recorrido somero— acerca de ello y al que dice que el tiempo es la medida del movimiento del universo [76] cabe oponerle los argumentos ya aducidos y, en especial, los recién aducidos acerca del tiempo como medida del movimiento —pues, aparte de la irregularidad, todo lo demás que hemos aducido contra los partidarios de esta teoría sería aplicable—, parece lógico pasar a exponer qué hay que pensar que es el tiempo.

11 Debemos, pues, remontarnos a nosotros mismos de nuevo a aquel estado con que caracterizábamos la eternidad: a aquella vida inconmovible, toda junta, infinita en acto, absolutamente indeclinable y establemente fija en el Uno y vuelta al Uno [77]. El tiempo, en cambio, no existía todavía o, al menos, no existía para los Seres de allá; pero generaremos el tiempo en teoría [78] y mediante la naturaleza de lo posterior. Pues bien, como esos Seres estaban en calma en sí mismos, tal vez no sea posible invocar a las Musas, que entonces no exis-

---

[76] No está claro si Plotino habla en hipótesis o si piensa en algún filósofo concreto.

[77] Cf. *supra*, nn. 10 y 38.

[78] Para Plotino, el tiempo no tuvo comienzo (existe desde siempre), ni tendrá fin (existirá por siempre); pero por razones didácticas la mente puede imaginar que el tiempo comienza en un momento dado o que acaba en un momento dado (*infra*, 12, 4-25).

tían todavía, para que nos cuenten «cómo se desprendió por primera vez» el tiempo [79]. Mas aun suponiendo que las Musas existieran entonces, tal vez sea posible invocar al tiempo mismo originado para que nos cuente cómo ha aparecido y cómo se ha originado. Y he aquí lo que más o menos diría de sí mismo [80]: que anteriormente, antes de generar lo anterior de aquí y necesitar de lo posterior, reposaba consigo mismo en el Ser, pues el tiempo no era tiempo todavía [81], sino que también él permanecía en quietud en el Ser. Había, empero, una naturaleza afanosa [82], y, como estaba deseosa de mandar en sí misma y ser de sí misma y había optado por buscar más que lo presente, se puso en movimiento ella y se puso en movimiento también él [83]. Y así es como, moviéndonos siempre en dirección al después y a lo posterior y a lo no idéntico sino diverso y nuevamente diverso, al prolongar un tanto nuestra marcha, hemos producido el tiempo como imagen de la eternidad [84].

Efectivamente, había en el Alma cierta potencia desasosegada, la cual, como propia de un Alma deseosa de estar siempre transfiriendo a otra cosa [85] lo que veía allá, no quería tener presente en bloque el objeto total de la visión. No, sino que, del mismo modo que la razón seminal, al desarrollarse a partir de un germen inmó-

[79] Reminiscencia homérica (*Ilíada* XVI 113), como en PLATÓN, *República* 545 d 8-e 1.

[80] Lo que sigue no es una prosopopeya propiamente dicha, pues va en estilo indirecto, pero sí es análoga a las prosopopeyas de III 2, 3, 20-41, y III 8, 4, 3-14. Hay una cuasipersonificación del tiempo.

[81] Es decir, no existía en acto, sino sólo en potencia y en su causa.

[82] Esta potencia «afanosa» o «desasosegada» (11, 21) es el Alma inferior (cf. *Introd. gen.*, secc. 60). Plotino vuelve a aludir a ella en 11, 49-50 y 12, 4-10.

[83] Aquí termina el relato del Tiempo. A continuación, Plotino habla ya por propia cuenta; por eso, es preferible poner punto, y no coma, en la lín. 17 después de *autós*.

[84] Alusión a PLATÓN, *Timeo* 37 d 5.

[85] Es decir, a la materia.

vil, realiza un recorrido encaminado, a lo que cree, a la multiplicidad a la vez que desvanece esa multiplicidad con la división, y, al prodigar la unidad fuera de sí misma a costa de su propia unidad interior, se difumina más y más a medida que avanza y se alarga, pues así también esa potencia del Alma, al crear un cosmos sensible que se mueve, a imitación del inteligible, con un movimiento que no es el de allá pero que se asemeja al de allá y aspira a ser imagen del de allá [86], lo primero se temporalizó a sí misma [87] al crear el tiempo en lugar de la eternidad, y luego puso el cosmos bajo la servidumbre del tiempo originado, pues hizo que todo él estuviese en el tiempo circunscribiendo todos sus recorridos en el ámbito dèl tiempo. Porque como el cosmos se movía en el Alma —pues para él, para este universo, no había otro lugar que el Alma [88]—, se movía, asimismo, en el tiempo de aquélla. En efecto, al desplegar sus actos uno tras otro, primero uno y luego, seguidamente, otro más, el Alma iba engendrando, junto con el acto, la sucesión consecutiva; y así, junto con cada nueva ideación consecutiva de la anterior [89], procedía a existir lo que no existía anteriormente porque tampoco había sido actualizada su ideación y porque la vida de ahora no era semejante a la anterior. A la vez, pues, que había una vida nueva, lo de «nueva» comportaba

86 La rotación celeste es una imitación de la rotación metafórica de la Inteligencia y del Alma (cf. introd. a II 2).

87 El Alma —es decir, el Alma inferior— se temporalizó intemporalmente, lo mismo que se espacializó inespacialmente y se dividió indivisamente (cf. *Introd. gen.*, secc. 61).

88 Porque, propiamente, no es el Alma del cosmos la que está en el cuerpo del cosmos, sino el cuerpo del cosmos el que está en el Alma (IV 3, 22, 7-17).

89 Propiamente, la ideación del Alma es intemporal; son sus productos los que se actualizan sucesivamente y por partes; pero, sin duda por razones didácticas, Plotino habla como si hubiera sucesión en el desarrollo mismo de los planes del Alma.

un tiempo nuevo. Así que la extensión de la vida comportaba tiempo, y el avance incesante de la vida comporta tiempo incesante, y la vida transcurrida comporta tiempo transcurrido.

Si, pues, uno dijera que el tiempo es la vida del Alma en movimiento de transición de un modo de vida a otro, ¿parecería decir algo con sentido? Sí, porque si la eternidad es vida en reposo, en identidad y en uniformidad e infinita en acto, y si el tiempo ha de ser una imagen de la eternidad como lo es este universo con respecto al inteligible, es preciso decir que el tiempo es, en vez de la vida de allá, una vida distinta y como en sentido equívoco: la de la referida potencia del Alma; y, en vez del Movimiento intelectivo, el movimiento de cierta parte del Alma; y, en vez de la identidad, uniformidad y permanencia, lo que no permanece en identidad, sino que realiza un acto tras otro; y, en vez de la inextensión y la unidad, una imagen de la unidad: la unidad en la continuidad; y, en vez de lo infinito en acto y entero, lo que se prolonga hasta el infinito en dirección por siempre a lo consecutivo; y, en vez de un entero compacto, lo que será entero por partes y un entero perpetuamente futuro; porque así es como imitará lo que es entero y compacto en acto e infinito en acto: si aspirare a estar por siempre adquiriendo más ser a lo largo de su existencia, pues ser de este modo es imitar al Ser de lo eterno.

Ahora bien, no hay que concebir el tiempo como extrínseco al Alma, como tampoco allá hay que concebir la eternidad como extrínseca al Ser; y tampoco hay que concebirlo como concomitante ni como posterior, como tampoco allá la eternidad, sino como evidenciado en el Alma y como intrínseco a ella y consubsistiendo con ella, como también allá la eternidad.

De donde se deduce que por «tiempo» hay que en- 12
tender la siguiente naturaleza: la prolongación de seme-

jante forma de vida que, por la posesión de una actividad continua, se desarrolla en una serie de mutaciones regulares y similares que se suceden calladamente. En consecuencia, si, teorizando de nuevo [90], hiciéramos que la referida potencia del Alma se volviese atrás y cesase en esa forma de vida que posee actualmente, que es incesante y que nunca jamás ha de finalizar porque es actividad de cierta Alma que existe por siempre, una actividad que no se dirige a aquélla ni se ejercita en ella, sino en la producción y generación [91]; si, pues, supusiéramos que esa Alma no siguiese activa, sino que hubiese cesado la referida actividad y que aun esa parte del Alma se hubiera vuelto hacia lo inteligible y hacia la eternidad y se hubiese quedado quieta, ¿qué quedaría ya a continuación de la eternidad? ¿Qué sucesión de una cosa tras otra, si todas las cosas se habrían quedado quietas en unidad? ¿Qué habría ya de anterior? ¿Qué de posterior o de venidero? ¿Dónde pondría ya el Alma su mirada y en qué otra cosa sino en aquella en que está? [92]. Mejor dicho, ni siquiera en ésta, so pena de distanciarse primero de ella para mirarla [93]. De hecho, ni siquiera existiría la esfera celeste misma, a la que el tiempo no compete primariamente. Es que aun esta esfera existe y se mueve en el tiempo; y, suponiendo que se parara, aun entonces, con tal que el Alma siguiese activa, mediríamos la duración de su parada mientras el Alma siguiera fuera de la eternidad [94]. Si,

[90] Es decir, lo mismo que al hablar de la génesis del tiempo (cf. *supra*, n. 78).

[91] Sobre este pasaje, cf. *Introd. gen.*, secc. 61.

[92] Es decir, en lo inteligible (12, 10).

[93] Porque se trata de una «visión directa», no de una «mirada», es decir no de una «reflexión» sobre el objeto de su visión.

[94] Porque también la duración del reposo es mensurable, como lo es la del movimiento (ARISTÓTELES, *Física* 221 b 7-23).

pues, el tiempo quedaría destruido en el supuesto de que el Alma se retirara y se aunara, es claro que el tiempo es engendrado por el principio del movimiento de aquélla hacia las cosas de aquí y por esta su forma de vida [95]. Por eso se ha dicho que el tiempo ha surgido a la vez que este universo [96], porque el Alma lo engendró junto con este universo, ya que por el despliegue de una actividad temporal ha surgido también este universo, y aquélla es tiempo, mientras que éste está en el tiempo.

Pero si alguno dijera que él [97] llama «tiempos» aun a los movimientos de los astros, recuerde que dice que los astros han surgido para indicación y «demarcación del tiempo» [98], y recuerde también lo de «para que haya una medida clara» [99]. Porque como al Alma no le era posible determinar el tiempo mismo ni les era posible a los hombres, sobre todo cuando no sabían contar, medir por propia cuenta cada lapso de tiempo por ser éste invisible e imperceptible, por eso (el Demiurgo) crea el día y la noche, mediante los cuales les fue posible observar *dos* cosas por razón de la alteridad; y de ahí —dice— surgió la noción del número [100]. Y luego, observando la dimensión del intervalo entre salida y salida del sol, les fue posible obtener la dimensión del lapso de tiempo, dada la regularidad del tipo de movimiento en que nos apoyamos [101]. Y tal es el lapso que utilizamos a modo de medida; pero medida del tiempo, porque el tiempo mismo no es medida.

---

95 Es decir, la vida del Alma en el cuerpo.

96 PLATÓN, *Timeo* 38 b 6-7.

97 Es decir, PLATÓN, en *Timeo* 39 d 1.

98-99 *Ibid.*, 38 c 6 y 39 b 2.

100 *Ibid.*, 39 b 4-c 2; 47 a; *Epínomis* 978 b-979 a.

101 Observación parecida a la de ARISTÓTELES (*Física* 223 b 20-23), aunque la conclusión que extrae Plotino sea bien distinta.

En efecto, ¿cómo podría medir? Y, al medir, ¿qué podría decir?[102]. ¿Diría: «esto es de la misma dimensión que yo, que soy de tal dimensión»? ¿Y quién es ese «yo»? Sin duda, el tiempo por el que se hace la medición y que, por tanto, para poder medir, *es* tiempo, y no medida[103]. Por consiguiente, el movimiento del universo habrá sido medido según el tiempo, y el tiempo no será, por su quididad, medida del movimiento, sino que, por ser primero otra cosa, proporcionará incidentalmente una indicación de la cantidad de movimiento. Pero, por otra parte, si tomamos un solo movimiento comprendido en un lapso determinado de tiempo y lo contamos varias veces, esto nos llevará a una estimación de la cantidad de tiempo transcurrido. Así que si alguien dijera que el movimiento de la rotación celeste mide el tiempo en cierto modo y en lo posible en cuanto que manifiesta en su propia dimensión la dimensión del tiempo, la cual no sería posible captar ni comprender de otro modo, tal aclaración no sería desatinada. Síguese que lo medido —esto es, lo manifestado— por la rotación, será el tiempo; no generado por la rotación, sino manifestado; y el tiempo es la medida del movimiento en el sentido de lo mensurado por un movimiento determinado y mensurado por éste como distinto de él, puesto que, si como mensurante era distinto, también será distinto como mensurado, pero mensurado incidentalmente. Y definirlo así sería como si uno dijese que la magnitud es lo medido por un codo, sin decir qué *es* la magnitud mediante una definición de la misma; y como si uno, no pudiendo definir el movi-

---

102 En la lín. 38, HENRY-SCHWYZER (*ed. minor*, t. III, pág. 319) intercalan ahora acertadamente un signo de interrogación después de *metrôn*.

103 En la lín. 39, pongo coma, en vez de punto, después de *métrēsis*, y, en la lín. 40, punto, en vez de signo de interrogación, después de *métron*.

miento mismo a causa de su indefinición, dijese que es lo medido por el espacio. Tomando, efectivamente, el espacio recorrido por el movimiento, cabría decir que el movimiento es de la misma dimensión que el espacio.

La rotación manifiesta, pues, el tiempo en el que ella 13
misma está, mas el tiempo mismo no debe ya tener algo en que estar. No, aquel en el que las demás cosas están regular y ordenadamente en movimiento o en reposo, debe ser primero por sí mismo el que es, y luego, debe ser puesto de manifiesto y presentado a la mente —empero no originado— por alguna cosa ordenada, sea que ésta esté en reposo, sea que esté en movimiento. Tanto mejor, sin embargo, si está en movimiento, porque el movimiento mueve más que el reposo al conocimiento y a hacer la transición al tiempo, y porque es más fácil de conocer cuánto ha durado una cosa en movimiento que cuánto ha durado en reposo. Esto es lo que indujo a algunos [104] a definir el tiempo como medida del movimiento en vez de describirlo como medido por el movimiento y añadir luego qué es eso que es medido sin limitarse a mencionar, y aun esto trastrocadamente, algo que surge accidentalmente en una parte del tiempo. Pero tal vez aquéllos no se expresaron trastrocadamente, sino que somos nosotros los que no los comprendemos, antes al contrario, pese a que ellos hablaban claramente de «medida» en el sentido de «lo medido», no logramos captar su pensamiento. Mas la causa de que no los comprendamos es que ellos no aclararon a través de sus escritos qué es el tiempo [105], tanto si mide como si es medido, porque escribían para lectores versados y que habían sido oyentes suyos.

Platón, sin embargo, no dice que la esencia del tiempo consista ni en que mida ni en que sea medido por

[104] A Aristóteles y sus secuaces.

[105] Cf., sin embargo, *supra*, n. 70.

algo; lo que dice[106] es que, para poner el tiempo de manifiesto, se ha tomado la rotación celeste como movimiento mínimo y se la ha comparado con una fracción *mínima* de tiempo, de suerte que de ahí se pueda colegir cuál es la índole y cuánta la cantidad del tiempo. En cambio, cuando quiere hacer ostensible la esencia del tiempo, dice que, a la vez que el cielo, ha surgido una imagen móvil a semejanza del modelo que es la eternidad[107]: «móvil», porque como la vida no es permanente, tampoco es permanente el tiempo que corre y rueda con ella; y «a la vez que el cielo», porque esa forma de vida crea el cielo y porque es una sola la vida que produce el cielo y el tiempo. Pues bien, si suponemos que esa vida retornara, si pudiese, a la unidad[108], con ello habrían cesado juntamente tanto el tiempo, porque existe en esa vida, como el cielo, porque no posee esa vida. Pero si alguno, observando lo anterior y lo posterior del movimiento de aquí, lo llamara «tiempo» so pretexto de que es algo real, pero calificara, en cambio, de irreal al movimiento más verdadero pese a que conlleva lo anterior y lo posterior, incurriría en el colmo del absurdo, pues concedería que el movimiento inanimado conlleva lo anterior y lo posterior y lleva el tiempo a su lado, mientras rehusaría eso mismo a aquel movimiento a semejanza del cual vino a la existencia, por imitación, el movimiento de aquí[109] y por obra del cual vinieron también a la existencia lo anterior y lo posterior primarios debido a que es un movimiento espontáneo y a que, del mismo modo que engendra cada uno de sus propios actos, engendra asimismo la sucesión consecutiva: es decir, a la vez que

---

[106] En el *Timeo* 39 b-c.
[107] *Ibid.*, 38 b 6-c 2, combinado con 37 d 5.
[108] Según la hipótesis expuesta *supra*, 12, 4-25.
[109] Cf. *supra*, n. 86.

engendra dichos actos, engendra también la transición de uno a otro.

—Entonces, ¿por qué remitimos este movimiento del universo al ámbito de aquel movimiento del Alma y lo incluimos en el tiempo, pero no remitimos a otro ámbito aquel movimiento del Alma que se mueve en ella en recorrido perpetuo?

—Pues porque lo anterior a este movimiento del Alma es la eternidad, que no corre paralelamente a aquél ni se coextiende con él. Este es, pues, el primero que se insertó en el tiempo y engendró el tiempo y lo lleva consigo en su propia actividad.

—Entonces, ¿cómo es que el tiempo está en todas partes?

—Porque tampoco aquel movimiento está ausente de ninguna parte del cosmos, como tampoco está ausente de ninguna parte nuestra el movimiento que hay en nosotros. Pero si alguien [110] calificara al tiempo de insubsistente o de inexistente, habría que concluir obviamente que él mismo habla en falso cada vez que dice «fue» o «será», pues una cosa será o fue del mismo modo que aquello en lo que dice que esa cosa será (o fue). Pero contra estos tales hay otro tipo de argumentación [111].

Ahora bien, además de todo lo dicho hay que reflexionar en lo siguiente: que siempre que uno observa la longitud recorrida por un hombre en movimiento, observa también la cantidad de movimiento. Pues así también, siempre que observe el movimiento ejecutado, por ejemplo, por las piernas, debe percatarse asimismo de que la moción que en el interior del hombre precedió a ese movimiento fue de la misma duración, puesto que mantuvo el movimiento del cuerpo durante el mismo

---

[110] Los estoicos (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 521) y Critolao (fr. 14, Wehrli, 2.ª ed., pág. 51).

[111] A saber, que el tiempo es real porque la actividad del Alma es real.

tiempo. En consecuencia, el movimiento del cuerpo durante un tiempo determinado, ha de ser remitido a un movimiento de la misma duración —pues éste es la causa de aquél— y al tiempo del mismo, y este movimiento, al movimiento del alma prolongado por un intervalo igual. Y el movimiento del alma ¿a qué ha de ser remitido? Porque aquello a lo que uno querría remitirlo es ya inextenso. Ese movimiento del alma es, pues, el primario y en el que están los demás; él mismo, en cambio, ya no está en cosa alguna, pues no tendría en qué estar. Y lo mismo se aplica al Alma del cosmos.

—Entonces, ¿también en nosotros hay tiempo?

—Sí, en toda alma de la misma especie [112], y en todas del mismo modo. Todas son una sola. Por eso el tiempo no se hará pedazos, porque tampoco se hará pedazos la eternidad, la cual, a un nivel distinto, coexiste en todos sus congéneres.

---

112 Es decir, en toda alma de la misma especie que el Alma inferior del cosmos.

III 8 (30) SOBRE LA NATURALEZA, LA CONTEMPLACIÓN Y EL UNO

INTRODUCCIÓN

Por su originalidad y profundidad, el presente tratado es uno de los favoritos de los estudiosos de Plotino [1]. Ya hemos indicado repetidamente que, originariamente, formaba parte de un magno escrito antignóstico del segundo período (*Vida* 5, 26-34), constituido por cuatro tratados arbitrariamente distribuidos en la edición porfiriana: III 8, V 8, V 5 y II 9 [2]. El mismo Porfirio deja traslucir la dificultad de

---

[1] Así, véanse el estudio monográfico de R. Arnou, *ΠΡΑΞΙΣ et ΘΕΩΡΙΑ chez Plotin*, 2.ª ed., Roma, 1972; J. N. Deck, *Nature, Contemplation and the One. A Study in the Philosophy of Plotinus*, University of Toronto Press, 1967; María Isabel Santa Cruz de Prunes, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin*, París, 1979; María Luisa Gatti, *Plotino e la metafisica della contemplazione*, Milán, 1982, con la recensión de N. González Caminero en *Gregorianum* 64 (1983), 164-166. Véanse, también, D. Roloff, *Plotin. Die Grossscrift III 8-V 8-V 5-II 9*, Berlín, 1970; V. Cilento, *Paideia Antignostica*, Florencia, 1971; F. García Bazán, *Plotino y la Gnosis*, Buenos Aires, 1981. Hay versión española de III 8 por I. Quiles, *Plotino. El alma, la belleza, la contemplación* (colección Austral), págs. 95-114.

[2] La tesis de Harder sobre la unidad originaria de estos cuatro tratados ha sido cuestionada recientemente por A. M. Wolters, «Notes on the Structure of *Enneads* II, 9», en *Life is Religion. Essays in Honor of H. Evan Runner*, ed. por H. V. Goot, Ontario, 1981, páginas 83-94. Los argumentos de Wolters no son muy convincentes. Nótese, además, que: a) el final de III 8 (11, 26-45) es un preludio del comienzo de V 8 (1, 1-6); b) el programa expuesto al comienzo de V 8 (1, 1-6);

ubicar III 8 en la *Enéada III*, supuestamente de carácter cosmológico [3]. Para entender el carácter y la estructura de la tetralogía antignóstica, hay que tener en cuenta que los lectores en los que pensaba su autor al componerla no eran tanto los gnósticos mismos cuanto los miembros de su propia escuela [4]. Por eso, está concebida como un antídoto: había que inmunizarlos de la tentadora «gnosis» con una «contragnosis» [5]; había que contrarrestar las fantásticas *Revelaciones* que esgrimían los gnósticos [6] con la «revelación» sencilla de los sublimes misterios del platonismo. Y, de hecho, los tres primeros tratados de la tetralogía presentan el carácter de una revelación gradual, siguiendo el método ascensional adoptado, en contextos similares, por el propio Platón [7], en forma de tríptico: 1) ante todo, la revelación de la realidad como constituida por una escala ascendente de grados de contemplación (tema de III 8, 1-8); 2) a continuación, la revelación del mundo inteligible como preliminar a la gran revelación del Uno-Bien a partir de la unidualidad, unimultiplicidad y boniformidad de la segunda Hipóstasis (tema de III 8, 9-11) y a partir de la Belleza del mundo inteligible (tema de V 8) y de la Verdad de la Inteligencia (tema de V 5, 1-3); 3) finalmente, como culminación de todo el proceso ascendente, la grandiosa revelación del primer Principio, primero como Uno y luego como Bien (tema de V 5, 4-13). Sólo entonces y tras una recapitulación, esta vez en orden descendente (II 9, 1-3), se apresta Plotino

---

la visión del Intelecto como preliminar a la visión del Uno-Bien, se desarrolla en dos partes: en primer lugar, la visión del Intelecto (tema de V 8 y V 5, 1-3); en segundo lugar, la visión del Uno-Bien (tema de V 5, 4-13); c) V 8 termina con un *hôde* («del siguiente modo») que sirve para anunciar una explicación inmediata; d) el comienzo de II 9 empalma directamente con el final de V 5 no sólo temáticamente, sino también mediante la partícula conectiva *toínyn;* el uso de esta partícula al comienzo de un tratado sólo se da en otro caso: en III 3, y ya sabemos que III 2 y III 3 formaban parte de un mismo tratado originario.

[3] *Vida* 25, 8-9, donde PORFIRIO justifica la inclusión de III 8 en la *Enéada III*. Nótese que el nuevo título, a diferencia del anterior (*Vida* 5, 26), contiene una alusión a la «Naturaleza».

[4] Esto aparece claro desde el principio en III 8, 1, 8-10, y más claramente aún, en II 9, 10, 7-8 y 14, 36-37.

[5] Una «*paideía* antignóstica», como la llama Cilento (*supra*, n. 1).

[6] *Vida* 16, 5-7.

[7] *Banquete* 211 b-212 a; *República* 514 a-521 b; *Fedro* 246 d-248 c.

a impugnar selectivamente algunas de las tesis de los gnósticos, tal como hemos indicado en la introducción a II 9 [8].

SINOPSIS

I. Tesis. — Todos los seres, de diverso modo y en diverso grado, aspiran a la contemplación, y todas las acciones se afanan por ella (1, 1-18).

II. La naturaleza (1, 18-4, 47).

1. Problema: ¿cómo puede ser contemplativa la actividad productiva de la tierra?, ¿cómo puede ser contemplativa la Naturaleza, si carece de razón y de imaginación? (1, 18-24).
2. La Naturaleza es una «Razón» inmóvil y fecunda (cap. 2).
   a) Crea sin órganos ni instrumentos; pero aun en los artesanos hay un principio inmóvil; *a fortiori* en la Naturaleza (2, 1-19).
   b) Es forma pura sin materia y totalmente inmóvil; es una «Razón» viviente y productiva de otra «razón» hermana conformadora del sustrato pero ya estéril (2, 19-54).
3. La Naturaleza es contemplación y objeto de contemplación (cap. 3):
   a) Es una «Razón» que permanece en sí misma y no es acción; luego es contemplación (3, 1-6).
   b) Es una «Razón » intermedia entre la «razón» ínfima, contemplada pero no contemplativa, y la del alma superior (3, 7-10).
   c) No es una «Razón» discursiva, sino contemplativo-productiva: produce porque contempla y su producción es contemplación (3, 10-23).
4. La Naturaleza produce contemplando (cap. 4):
   a) Pregunta: ¿por qué motivo crea la Naturaleza? (4, 1-2).
   b) Respuesta de la Naturaleza misma: contemplando silenciosamente, creo espontáneamente mi propio espectácu-

[8] De lo dicho se desprende que, puestos a dividir el tratado antignóstico en cuatro libros, la división correcta hubiera sido: 1) III 8, 1-8; 2) III 8, 9-11 + V 8 + V 5, 1-3; 3) V 5, 4-13; 4) II 9. Sobre la tesis fundamental de III 8, véase la *Introd. gen.*, secc. 17.

lo; mi naturaleza contemplativa me viene de herencia (4, 3-14).

c) Explicación: es una contemplación natural y hereditaria, pero desvaída, como una especie de ensoñación (4, 14-31).

d) Tanto la acción práctica como la producción artesanal son meros sucedáneos de la contemplación (4, 31-47).

III. El alma superior (caps. 5-6).

1. Contemplación fecunda: el Alma superior se fecunda por la contemplación y, hecha espectáculo, produce un nuevo espectáculo, como lo hacen las artes (5, 1-9).
2. Niveles de vida: en el Alma superior hay una parte que se queda y otra —vida de vida— que avanza como una actividad continua que se va degradando progresivamente (5, 9-25).
3. La contemplación se da en todos lo niveles del Alma sin discontinuidad, aunque no en todos los niveles por igual (5, 25-37).
4. Acción y contemplación: la acción es una contemplación por rodeo, en contraste con la contemplación del alma perfecta, en que sujeto y objeto se unen íntimamente (6, 1-19).
5. Contemplación y raciocinio: el intelecto del alma humana oscila entre la contemplación intuitiva, por intimidad del sujeto con el objeto, y el razonamiento discursivo, en que sujeto y objeto vuelven a desdoblarse y desjuntarse (6, 19-40).

IV. Recapitulación. — Conclusiones obtenidas a lo largo de los capítulos 2-6 (cap. 7).

V. La inteligencia (cap. 8).

1. Contemplación viviente: en la Inteligencia, contemplante y contemplado se unifican no por intimidad, como en el Alma, sino por esencia (8, 1-16).
2. Inteligencia primera y Vida primera: toda vida es intelección de primero, segundo, tercero o cuarto grado en correspondencia con el grado de vida; la Inteligencia es ambas cosas en sumo grado (8, 16-30).
3. Inteligencia universal: la Inteligencia, además de unidual, es unimúltiple, como un círculo, porque no ve al Uno como Uno, sino pluralizado, y porque es la Inteligencia universal intelectiva de todas las cosas (8, 30-42).

4. Infinita: no es un conglomerado de partes, pues en ella cada parte es omniintelectiva, lo mismo que el todo (8, 42-48).

VI. EL UNO-BIEN (caps. 9-11).

1. *Como principio omnitranscendente* (cap. 9):
   a) Anterior a la dualidad inteligencia-inteligible como principio de ambas cosas (9, 1-13).
   b) Captable con lo que hay en nosotros de semejante a él, es decir, mediante una inteligencia supra-intelectiva (9, 13-32).
   c) No es todas las cosas ni colectiva ni distributivamente, sino anterior a todas como principio de todas (9, 32-54).
2. Como Uno absoluto (cap. 10):
   a) Principio inmóvil e indiviso de una vida múltiple. Analogías de la fuente y del árbol (10, 1-19).
   b) Último término de la reducción a la unidad: es el Uno sin más, pero no la nada, sino un Uno real y omnifundante (10, 20-35).
3. Como Bien absoluto (cap. 11):
   a) La Inteligencia consta de Materia y Forma inteligibles; su boniformidad le viene del Bien absoluto; de la calidad de la huella hay que colegir la calidad del modelo (11, 1-26).
   b) Si el universo inteligible es tan bello, ¿cómo será su Hacedor y Padre, que es anterior al Intelecto-Saturación? (11, 26-45).

TEXTO

	HENRY-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
4, 5	ἐμόν, σιώπησις	ἐμὸν σιωπώσης COLERIDGE[9].
4, 19	οἷον συναισθήσει	[οἷον συναισθήσει] HENRY-SCHWYZER[10].
4, 19-20	καὶ συναισθήσει	καὶ ⟨οἷον⟩ συναισθήσει HENRY-SCHWYZER[11].
4, 43	τί	τίς codex A post correctionem[12].

[9-18] Lecciones adoptadas o aceptadas ahora por HENRY-SCHWYZER, *ed. minor*, t. III, págs. 319-320.

Henry-Schwyzer		Nuestra versión
5, 7	ἐν παιδίῳ	ἐν παιγνίῳ Theiler[13].
5, 9-10	θεωρήματα τὸ πρῶτόν. τὸ λογιστικὸν οὖν	θεωρήματα. τὸ πρῶτον [τὸ λογιστικὸν] οὖν Kirchhoff[14].
5, 12	μεταλαμβάνον· πρόεισι	μεταλαμβάνον ⟨πρόεισι⟩· πρόεισι Theiler[15].
5, 13	ἐνεργείᾳ	ἐνέργεια familiae wy[16].
6, 27	οὐ	εὖ Theiler[17].
8, 12	ζῶν τι ἐκεῖνο	ζῶν δι' ἐκεῖνο Dodds[18].
8, 19	ἡ πρώτη ζωὴ	ἡ πρώτη ⟨ἡ πρώτη⟩ ζωὴ addidi[19].
9, 24-25	τῷ γὰρ	τὸ γὰρ codices[20].
9, 25	παραστήσας	παρὸν στήσας Theiler[21].
11, 24	ἐκεῖ	ἐκεῖνος Theiler[22].

---

[19] Enmienda parecida a las de Müller y Volkmann.
[20-21] Lecciones aceptadas ahora por Henry-Schwyzer, *ibidem*.

Si comenzáramos bromeando[1] antes de ponernos a hablar en serio y dijéramos que todos los seres aspiran a la contemplación y que éste es el fin al que miran no sólo los animales racionales, sino aun los irracionales y la Naturaleza que reside en las plantas y la tierra que las cría y que todos los seres la alcanzan en la medida en que les es posible mientras se hallan en su estado natural, pero que unos contemplan y alcanzan la contemplación de una manera y otros de otra, unos de verdad y otros percibiendo una copia e imagen de ella, ¿habría alguien que tolerara lo paradójico de esta afirmación? La verdad es que, como dicha afirmación va dirigida a nosotros, no habrá peligro alguno en bromear con nuestras propias ideas.

—Entonces, ¿también nosotros, al bromear en este momento, estamos contemplando?

—Sí, esto es lo que hacemos nosotros y todos cuantos juegan, o al menos, a eso aspiran cuando juegan. Y aun, por todas las trazas, tanto si es un niño como si es un adulto el que hace algo por juego o en serio, lo hace el uno por juego y el otro en serio por motivo de la contemplación, y toda acción tiene puesto su afán en la contemplación: la acción forzosa se afana incluso más[2], pues arrastra la contemplación al exterior, mien-

---

[1] Propiamente, *paídsein*, que reaparece en las líneas 10 y 12, significa *«jugar como un niño»; de ahí «juguetear», y de ahí «bromear».*

[2] En la lín. 16, siguiendo a Henry-Schwyzer (*ed. minor*, t. III, página 319), intercalo coma después de *epipléon*. En este pasaje, como en III 1, 9, la terminología de Plotino no es muy afortunada: aquí «ac-

tras que la acción llamada «voluntaria» se afana menos, pero aun ésta se origina, no obstante, por deseo de contemplación.

Pero más adelante volveremos sobre este punto [3]. De momento, hablemos acerca de la tierra misma, de los árboles y, en general, de las plantas. ¿Cuál es su contemplación? ¿Cómo referiremos a la actividad contemplativa los productos y frutos de la tierra? ¿Cómo es posible que la Naturaleza, que dicen que carece de imaginación y de razón [4], posea contemplación dentro de sí y produzca por la contemplación los frutos que produce, si no tiene contemplación? [5]. [¿De qué manera?] [6].

2 Pues bien, a la vista de todos está que en la Naturaleza no se dan ni manos, ni pies ni instrumento alguno adventicio o connatural, sino que de lo que la Naturaleza precisa es de una materia en la que poder trabajar, es decir, una materia a la que dar conforma-

ción forzosa» significa la que uno realiza libremente pero «obligado» por las circunstancias, en contraste con la «acción voluntaria» o volición interna (la *prohaíresis* aristotélica) previa a la acción externa. El sentido de este contraste aparece claro en VI 8, 5, 8-27. Por ejemplo, la voluntad firme de pelear valerosamente si lo exige el bien de la patria y cuando lo exija, sería una «acción voluntaria»; el pelear valerosamente *hic et nunc* porque el bien de la patria lo exige *hic et nunc*, sería una «acción forzosa» en el sentido dicho, es decir, «obligatoria» e impuesta por las circunstancias. En este sentido, la «acción forzosa» se afana más, porque se ve obligada a traducir en acto externo el objeto interno de la voluntad.

[3] *Infra*, 4, 31-47; 6, 1-9 y 29-30.

[4] Los estoicos. Cf. III 6, n. 32.

[5] Que «no tiene contemplación» no es una afirmación de Plotino, sino una conclusión, a modo de objeción, de la premisa estoica.

[6] Pongo esta frase entre corchetes siguiendo a Henry-Schwyzer; pero es probable que el texto de los códices sea correcto, dado que el *pôs* de la lín. 22 es polémico: «¿Cómo es posible...?», mientras que el de la lín. 24 pregunta por el modo: «¿De qué manera?». Cf. mi artículo en *Mnemosyne* 22 (1969), 357-359.

ción [7]. De la producción natural hay que descartar asimismo la utilización de palancas [8]. Porque ¿qué clase de impulsión o qué palanca produce la variedad de colores y figuras de todas clases? Pues es un hecho que tampoco los que modelan la cera [o los fabricantes de muñecas] [9] —observando precisamente a los cuales se pensó que la actividad creativa de la naturaleza era del mismo tipo— son capaces de dar colorido a no ser que tomen de otra parte los colores y los apliquen a sus productos. En todo caso, los que así piensan debieran darse cuenta de que, aun en el caso de los que cultivan esa clase de artes, debe haber en ellos algo permanente en virtud de lo cual, y por ser permanente, realicen sus productos manuales, y debieran remontarse, también ellos, a un principio análogo en la naturaleza y comprender que también en ésta debe ser permanente la potencia que trabaja sin valerse de las manos y que debe ser permanente toda ella. Porque cierto es que no necesita dos clases de principios, unos permanentes y otros en movimiento, dado que lo que está en movimiento es la materia mientras que en aquella potencia no hay nada que esté en movimiento; si lo hubiera, eso [10] no sería lo que moviera primariamente, y la naturaleza se identificaría no con aquello, sino con el principio inmóvil que hubiera en el conjunto de ella.

—La razón sí es inmóvil —podrá objetar alguno [11]—, pero la naturaleza es distinta de la razón y está en movimiento.

---

[7] Para toda esta sección (caps. 2-4), cf. *Introd. gen.*, secc. 43.

[8] Cf. V 9, 6, 22-24.

[9] La frase entre corchetes parece ser una conjetura marginal tomada de PLATÓN, *Teeteto* 147 b 1.

[10] Cambio la puntuación de Henry-Schwyzer quitando el paréntesis de las líneas 16-17 y poniendo punto alto después de *kinouménōn* (lín. 16). Para el sentido de *ekeîno* (lín. 17), aquí «eso» (= «lo que estuviera en movimiento»), cf. III 1, n. 29.

[11] Algún estoico. Sobre la «movilidad» de la Naturaleza, cf. *Stoi-*

—Pero si lo que quieren decir es que toda ella está en movimiento, también lo estará la razón. Mas si admiten que hay algo inmóvil en ella, eso será la razón. Además, la naturaleza misma debe ser forma y no un compuesto de materia y forma. En efecto, ¿qué necesidad tiene de materia caliente o fría? Ninguna, porque la materia que sirve de sustrato y es elaborada viene trayendo esto consigo, o mejor, la materia, que (de suyo) no tiene cualidad, se hace de una cualidad determinada una vez que ha sido conformada por una razón. Pues para que la materia se convierta en fuego, no es el fuego el que tiene que advenir, sino una razón. Y esto es un indicio bien significativo de que son las razones las que son productivas en los animales y en las plantas y de que la naturaleza es una razón que engendra como producto suyo otra razón que da, sí, algo al sustrato, pero que ella misma es permanente. En conclusión, la razón correspondiente a la conformación visible es ya última, está muerta y es ya incapaz de producir una nueva razón, mientras que la otra, la que es hermana de la que produjo la conformación, es poseedora de vida y produce en el ser originado esa misma potencia [12] porque la posee ella misma.

3 —Si, pues, produce y produce de ese modo [13], ¿cómo puede alcanzar contemplación alguna?

—Pues porque, si produce permaneciendo y permaneciendo en sí misma y es una razón, ya por sí misma

---

corum Veterum Fragmenta, II, núms. 458 y 1132-1133. Sobre el sentido técnico de *lógos* (que traduzco por «razón») en este tratado, cf. *Introd. gen.*, n. 115.

12 Es decir, la vida. En suma, dos *lógoi* hermanos: el uno (= el «hermano» mayor), vivo y vivificante, es la Naturaleza; el otro (= el «hermano» menor), estructurador, pero ya no vivo de por sí ni vivificante, es la estructura orgánica. Por encima de estos dos *lógoi* está el *lógos* primario: el Alma superior (*infra*, 3, 7-10).

13 Es decir, vivificando.

será contemplación. Bien es verdad que la acción sí puede llegar a ser conforme con la razón, pues es distinta, obviamente, de la razón; la razón, sin embargo, la razón misma que coexiste con la acción y la preside, no puede ser acción. Si, pues, no es acción, sino razón, será contemplación. Y, en toda serie de razones, la última es producto de una contemplación y es contemplación en el sentido de objeto de contemplación, mientras que toda razón anterior a ésa es contemplación, una de un modo y otra de otro: la una lo es a modo no de Naturaleza, sino de Alma; la otra, en cambio, está en la Naturaleza y es la Naturaleza [14].

—¿Por ventura es también ella producto de una contemplación?

—Enteramente. Es producto de una contemplación.

—Pero la cuestión es si lo es porque ella misma se ha contemplado a sí misma. ¿O de qué modo? Porque bien es verdad que es resultado de una contemplación y de alguien que contempló; pero ¿cómo es que la Naturaleza posee contemplación?

—No posee, ciertamente, la contemplación resultante del razonamiento. Por «resultante del razonamiento» entiendo el examen del propio contenido [15].

—¿Y por qué, si es una vida, una razón y una potencia productiva?

—¿No será porque «examinar» equivale a «no poseer todavía»? La Naturaleza, empero, posee, y por eso, porque posee, también produce. En esto consiste, pues, para ella el producir: en ser por sí misma lo que es, y lo productivo de ella se identifica con la totalidad de su ser. Ahora bien, la Naturaleza es contemplación y

---

[14] En este pasaje aparecen claramente los tres niveles del *lógos* plotiniano (*supra,* n. 12, y cf., de nuevo, *Introd. gen.,* n. 115).

[15] La Naturaleza no razona; el razonamiento es propio del intelecto humano, que oscila entre la contemplación intuitiva y el rezonamiento discursivo tal como se explica *infra,* 6, 19-40.

objeto de contemplación, puesto que es razón. Luego por ser contemplación y objeto de contemplación y razón, por eso, además, produce, por cuanto es esas cosas. Luego la producción se nos ha revelado como contemplación. Es, efectivamente, resultado de una contemplación que permanece contemplación y que no hizo otra cosa, sino que se limitó a producir por ser contemplación.

4 Y si alguien preguntase a la Naturaleza por qué motivo produce y ella accediese a escuchar al preguntante y hablar, respondería [16]: «No debieras preguntar, sino comprender en silencio tú también, como yo guardo silencio y no acostumbro a hablar».

—¿Comprender qué?

—«Que lo originado es el objeto de mi contemplación, mientras yo guardo silencio, y un objeto de contemplación originado por naturaleza, y que, como yo he nacido de una contemplación así, me corresponde tener una naturaleza aficionada a contemplar. Y lo que hay de contemplativo en mí, produce un objeto de contemplación a la manera como los geómetras trazan figuras al par que contemplan [17], sólo que, sin que yo trace nada, sino contemplando, van surgiendo los contornos de los cuerpos cual desprendiéndose por sí solos. Así que a mí me pasa lo que a mi madre y a mis progenitores [18], pues también ellos son fruto de una contemplación, y mi propio nacimiento se produjo sin que aquéllos hiciesen nada; no, sino que, porque aquéllos eran

---

[16] Una de las prosopopeyas más brillantes de las *Enéadas* (cf. III 2, n. 20 y III 7, n. 80).

[17] Reminiscencia del pasaje platónico (*República* 510 c-e) en que se describe a los geómetras trazando figuras visibles, pero con la mente puesta en las inteligibles.

[18] La «madre» de la Naturaleza es el Alma superior; sus «progenitores» son los *lógoi* primarios (cf. *Introd. gen.*, seccs. 40 y 43).

unas razones superiores y se contemplaban a sí mismos, heme aquí engendrada».

—Y estas palabras ¿qué quieren decir?

—Que la llamada «Naturaleza», como es un Alma que es hija de un Alma anterior de vida más pujante, como posee en sí misma una contemplación en callada quietud sin volverse hacia arriba y sin descender tampoco más abajo, sino estando quieta donde está, de ese modo, en virtud de su propia quietud, en virtud de esa comprensión y de una especie de autoconsciencia, vio —como era capaz de ver— lo que viene a continuación de ella, y ya no se puso a buscar otras cosas una vez que hubo creado un espectáculo esplendente y gracioso. Y tanto si uno quiere atribuirle cierta comprensión como si quiere atribuirle cierta percepción, no es como la percepción o la comprensión de que hablamos en el caso de los otros seres, sino como la que se tiene en sueños comparada con la de quien está despierto. Porque la Naturaleza halla descanso contemplando su propio espectáculo, obtenido como resultado de quedarse en sí misma y consigo misma y de ser objeto de contemplación. Así que es una contemplación silenciosa, mas un tanto desvaída. Hay, en efecto, otra contemplación más clarividente que ella; ella, en cambio, es imagen de otra contemplación [19]. Y precisamente por eso, lo engendrado por ella es totalmente débil, porque una contemplación que se debilita engendra un objeto débil de contemplación.

Efectivamente, cuando los hombres se encuentran débiles para la contemplación, se ayudan [20] haciendo de la acción una sombra de la contemplación y del razonamiento. Es que, como la capacidad de contemplación de que disponen es insuficiente por su debilidad de al-

[19] Cf. IV 4, 13.

[20] Me sirvo de la perífrasis «se ayudan haciendo» para expresar el valor medio de *poioûntai.*

ma, no pudiendo captar suficientemente el objeto de su contemplación y estando por ello insatisfechos pero ansiosos por verlo, se dejan llevar a la acción a fin de ver con los ojos lo que no podían ver con la inteligencia. Es un hecho, al menos, que, cuando producen algo, desean verlo y contemplarlo por sí mismos y que también los demás lo perciban, siempre que su proyecto se les convierta en éxito[21] en lo posible. La verdad es que en todos los casos descubriremos que la producción[22] o la acción es o un debilitamiento o un acompañamiento de la contemplación: un debilitamiento si uno no tiene otras miras más allá del acto realizado; un acompañamiento, si es capaz de contemplar otra cosa anterior y superior a la cosa producida[23]. Porque ¿quién que sea capaz de contemplar la realidad prefiere irse tras la imagen de la realidad? Y de ello dan fe asimismo los más torpes de entre los muchachos, los cuales, por su ineptitud para el estudio y la contemplación, vienen a caer en las artes y los oficios.

5 Ahora bien, una vez que hemos explicado, acerca de la Naturaleza, cómo la generación es contemplación, pasemos al Alma anterior a la Naturaleza y digamos que su contemplación, su afición al estudio, su aptitud para la búsqueda, sus dolores de parto, como resultado del contenido de su cognición[24], y su plenitud son la causa de que, transformada toda ella en espectáculo, produzca un nuevo espectáculo[25] como lo produce el ar-

[21] Hay un juego de acepciones, ya que *prâxis*, normalmente «acción», toma aquí el sentido de «éxito», «buen resultado» (LIDDELL-SCOTT-JONES, I 2).

[22] Es decir, la producción artesanal, no la de la Naturaleza, ya que la producción de la Naturaleza es «contemplación» (3, 20-21).

[23] Es decir, si es capaz de contemplar el Modelo inteligible del producto sensible.

[24] Cf. IV 7, 13, 4-8, pasaje paralelo a éste.

[25] La Naturaleza, como contemplación y objeto de contemplación e «hija» del Alma superior (*supra*, n. 18).

te: cada arte, cuando está pletórica, produce una especie de microarte de juguete, un juguete que contiene un simulacro de cualesquiera cosas [26]; es esas cosas, sin embargo, de un modo distinto: a modo de objetos de visión y contemplación desvaídos e incapaces de valerse por sí mismos.

Pues bien, la parte primera del Alma [27], como se plenifica y se ilumina perennemente allá arriba y vuelta a lo de arriba, se queda allá [28]. La otra [29], en cambio, como participa merced a la participación primera de quien ya participó [30], procede adelante [31], pues una vida dimanada de otra vida siempre procede adelante. Efectivamente, hay una actividad que se propaga por todas partes [32], y no hay punto de donde se ausente. No obstante, al proceder adelante, permite a la parte antecedente, a la parte anterior de sí misma [33], quedarse donde la dejó. Porque si abandonara su parte ante-

---

26 Reminiscencia de PLATÓN, *República* 596 c-e.

27 La parte superior o intelectiva, eliminando del texto *tò logistikòn* (lín. 10) como glosa inepta, ya que aquí se trata del Alma-Hipóstasis, no de la parte racional (*tò logistikón* en terminología platónica) del alma humana.

28 Según el principio de la donación sin merma (*Introd. gen.*, secc. 16, 3).

29 La Naturaleza o Alma inferior.

30 Cf. II 3, 17-18: la primera en participar del mundo inteligible es el Alma superior, que participa de él directamente; el Alma inferior participa del mundo inteligible mediatamente, a través del Alma superior.

31 A lo largo de toda esta sección (5, 9-25), el autor se refiere a la procesión que se realiza en el interior mismo del Alma (*Introd. gen.*, secc. 40), según los principios de la donación sin merma y de la degradación progresiva (*ibid.*, secc. 16, 3-4).

32 La actividad psíquica, omnipresente en todos los niveles del Alma y concebida como un todo continuo (*infra*, n. 40).

33 Retengo en el texto «a la parte anterior de sí misma», que HENRY-SCHWYZER eliminan ahora indebidamente (*ed. minor*, t. III, página 320) siguiendo a Dodds. Las palabras «a la parte anterior de sí misma» son explicativas de «a la parte antecedente», que podría ser inter-

rior, ya no estaría en todas partes, sino sólo allí donde termina[34]. Mas la parte que procede adelante no es igual a la que se quedó. Si, pues, la actividad debe hacerse presente en todas partes y no debe haber un punto donde no sea la misma[35], y si, además, la parte anterior es siempre distinta de la posterior, y la actividad, por otra parte, proviene o de una contemplación o de una acción, pero la acción no existía todavía —puesto que no puede preexistir a la contemplación—, síguese forzosamente que una actividad es más endeble que otra, pero que toda actividad es contemplación. De manera que la que parece ser una acción consiguiente a la contemplación no es sino la contemplación en su forma más débil, dado que lo generado es siempre homogéneo con el generante, aunque más débil por el hecho de que se va esfumando a medida que va bajando.

Todo en verdad procede calladamente, pues para nada necesita de la contemplación o de la acción patente y exteriorizada. Pero, por otra parte, quien contempla es un Alma, y quien contempló de ese modo[36], como lo hizo de un modo más externo y no del mismo modo que su antecesor[37], produce lo siguiente a ella, y así, es una contemplación la que produce la contemplación. Además, la contemplación no tiene límite[38], como tampoco lo tiene el objeto de la contemplación. Y por eso

---

pretada equivocadamente por el lector como referente a la Inteligencia.

[34] Cada parte se queda en su puesto, pero sin que la posterior se desconecte de la anterior.

[35] Es una sola y misma actividad psíquica, aunque diferenciada, como una sola y misma línea continua, aunque más y más difuminada.

[36] Es decir, al modo de un Alma.

[37] La Inteligencia transcendente. La diferencia entre la contemplación de la Inteligencia y la del Alma se explica en el cap. 8.

[38] La contemplación del Alma, como la actividad psíquica con la que se identifica, es un todo sin solución de continuidad (*supra*, notas 34-35): no admite límites o cortes internos.

—o mejor, también por eso [39]—, se da en todos los niveles [40]. ¿Dónde no? En toda alma se da, efectivamente, lo mismo, pues no está circunscrita por la magnitud. Sin embargo, no se da en todos los seres del mismo modo; así que tampoco se da por igual en todas las partes del Alma. Por eso el auriga hace partícipes a los caballos de lo que vio [41], y ellos, al recibirlo, apetecerán, claro está, lo que vieron. Porque no lo recibieron todo. Y si, llevados de esa apetencia, realizan una acción, la realizan por motivo de lo que apetecen. Ahora bien, aquello no era sino objeto de contemplación y contemplación.

6 Síguese que la acción surge por mor de la contemplación y del objeto de la contemplación, de suerte que el fin aun de los que practican la acción es la contemplación. Diríase que tratan de apresar mediante un rodeo lo que no pudieron captar derechamente. Porque, de nuevo, cuando logran lo que quieren y lo que desearon que se originase, su intención no es la de desconocerlo, sino la de conocerlo y verlo presente, adentrado en el alma, claro está [42], como objeto de contemplación. Obran, en efecto, por razón del bien, esto es, no para que el bien resultante de la acción esté fuera de ellos ni para no poseerlo, sino para poseerlo. Pero poseerlo ¿dónde? Dentro del alma. La acción giró, pues, de nuevo hacia la contemplación. Porque lo que uno acoge dentro del alma, que es razón, ¿qué otra cosa puede ser sino razón silenciosa? Y cuanto más adentro, tanto más silenciosa. Porque el alma entonces se mantiene sosegada y no busca nada, como saciada que está; y, en un

---

[39] Para la puntuación, cf. ahora HENRY-SCHWYZER, *ed. minor*, t. III, pág. 320.

[40] Es decir, en todos los niveles del Alma (*supra*, n. 32).

[41] Cf. PLATÓN, *Fedro* 247 e. Aquí el auriga es el Alma superior y los caballos la inferior, que participa de lo inteligible gracias a la superior (*supra*, n. 30).

[42] En la lín. 6 pongo coma después de *hóti*.

hombre así, como tiene fe en que posee, la contemplación se halla dentro de él. Y cuanto más clara es su fe, tanto más sosegada es también su contemplación por cuanto es más unificadora y por cuanto el sujeto cognoscente —hora es ya de hablar en serio—, cuanto más conoce, tanto más se unifica con el objeto conocido. Porque si son dos cosas, el sujeto será distinto del objeto; así que están como yuxtapuestos, y la contemplación [43] aún no ha juntado esa pareja tan íntimamente como cuando hay razones que, estando dentro del alma, no producen cosa alguna [44].

Por eso la razón no debe quedarse fuera, sino que debe aunarse con el alma del estudioso hasta que la halle íntimamente aunada [45]. Ahora bien, el alma [46], aun después de haberse aunado íntimamente y haberse dispuesto, no obstante enuncia dicha razón echando mano de ella —ya que no la poseía primariamente— y estudiándola; y, en virtud de ese manejo, como que se hace distinta de ella, y, pensándola discursivamente, la mira como quien es distinta del objeto que mira. Y, sin embargo, también el alma era razón y una especie de inteligencia, sólo que inteligencia heteropercipiente. Es que no está repleta, sino falta de lo anterior a ella [47]. No obstante, aun el alma ve sosegadamente lo que enuncia. Porque lo que ya ha enunciado rectamente, no lo vuelve a enunciar; mas lo que enuncia, lo enuncia a causa de

---

[43] Entiendo que el sujeto de *ōikeíōsen* (lín. 18) es «la contemplación», no «el alma», como piensan HENRY-SCHWYZER (*ibidem*).

[44] Porque «¿quién que sea capaz de contemplar la realidad prefiere irse tras la imagen de la realidad?» (4, 43-44).

[45] Es decir, hasta que el estudioso halle a la «razón» (*lógos*, como objeto inteligible) íntimamente aunada con el alma.

[46] En el alma humana, de la que se trata en esta sección (6, 19-40), hay dos intelectos: el intuitivo y el discursivo (V 1, 10, 12-13): por el primero, el alma se aúna íntimamente con el *lógos* inteligible; por el segundo, se disocia de él pensándolo y enunciándolo discursivamente.

[47] Es decir, de la Inteligencia, que es autointelectiva.

su propia deficiencia a fin de examinarlo, tratando de comprender lo que posee. (En cambio, en los hombres de acción, el alma trata de ajustar lo que posee con las cosas externas.) Y porque posee en mayor grado que la Naturaleza, es más sosegada que ésta; y porque posee más, es más contemplativa; pero como no posee perfectamente, está deseosa de poseer en mayor grado la comprensión del objeto contemplado y la contemplación obtenida del examen. Mas si, tras haber abandonado la contemplación y ocuparse en otras cosas, vuelve luego a contemplar, se vale para su contemplación de aquella parte suya que quedó abandonada [48]. En cambio, el alma que se quedó en sí misma no hace esto en tanto grado. Por eso el hombre perfecto ha concluido ya su raciocinio [49] y se limita a declarar a otro sus propias conclusiones; pero en relación consigo mismo es visión. Es que el hombre perfecto va ya camino de la unidad y de la serenidad, no sólo de lo exterior, sino aun de la serenidad consigo mismo. Y todo le es interior.

7 En conclusión, queda claro que todos los Seres verdaderos son resultado de una contemplación y son contemplación, y que todos los provenientes de aquéllos provienen de ellos porque aquéllos contemplan, y son ellos mismos objetos de contemplación, unos para la percepción, y otros para la cognición o para la opinión; que las acciones tienen puesto su fin en el conocimiento y aspiran al conocimiento; que los actos generativos parten de la contemplación y terminan en la realización de una forma y de un nuevo objeto de contemplación; que, en general, todos y cada uno de los seres productivos, siendo copias, producen objetos de contemplación y formas; que las sustancias devenientes, siendo imitaciones de los Seres, dan muestras, cuando producen, de

---

[48] El intelecto intuitivo (*supra*, n. 46).

[49] Cf. IV 4, 12, 5-18.

que el fin que se proponen no son las producciones ni las acciones, sino el resultado de las mismas para que sea objeto de contemplación, y que ese resultado es lo que desean ver aun los pensamientos discursivos y aun antes que éstos las percepciones, cuya finalidad es el conocimiento, y que antes todavía que éstas la naturaleza produce el objeto interno de su contemplación, es decir, su razón, a la vez que produce una nueva razón. Algunas de estas conclusiones eran de evidencia inmediata, mientras que otras han sido evocadas por el razonamiento.

Pues también queda claro lo siguiente: que como los Seres primarios están absortos en la contemplación, era necesario que también los otros seres aspiraran a ella, puesto que, para todos, el principio es su fin. Efectivamente, cuando los animales procrean, son sus razones internas las que los mueven, y esta moción es un acto de contemplación y un ansia dolorosa de procrear muchas formas y muchos objetos de contemplación y de inundar de razones todas las cosas y como de estar contemplando sin cesar. Porque el hacer que algo exista consiste en producir alguna forma, y esto equivale a inundar de contemplación todas las cosas. Mas aun los defectos tanto en los seres nacidos como en las acciones se deben a que hay contemplantes que se desvían del objetivo de su contemplación. Y precisamente el mal artesano lleva trazas de ser un hacedor de formas feas. Y también los enamorados se cuentan entre los que contemplan y se afanan por una forma.

8 Hasta aquí sobre este punto. Ahora bien, como la contemplación va elevándose de la Naturaleza al Alma y de ésta a la Inteligencia, y como las contemplaciones van haciéndose cada vez más íntimas y unificadas con los sujetos contemplantes y, en el alma virtuosa, los objetos conocidos tienden a identificarse con el sujeto puesto que tienden a la Inteligencia, síguese claramente que

en ésta ambas cosas son ya una sola, no por intimidad como en el alma perfecta, sino por esencia y por el hecho de que «ser y pensar son la misma cosa» [50]. Porque no son ya dos cosas distintas; de lo contrario, habría de nuevo otro ser que no fuera ya dos cosas distintas. Ambas cosas deben, pues, ser realmente esa sola cosa, y ésta no es otra que una Contemplación viviente, y no un objeto de contemplación cual el que existe en un sujeto distinto. Porque el que existe en un sujeto distinto, es viviente gracias a éste, no es un Autoviviente. Si, pues, ha de haber algún objeto de contemplación y de intelección que sea viviente, debe haber una Vida en sí que no sea vegetativa, ni sensitiva ni la psíquica restante [51]. Es verdad que aun estas otras vidas son intelecciones en cierto modo, pero la una es intelección vegetativa, la otra sensitiva y la otra psíquica [52].

—Entonces, ¿cómo es que son intelecciones?

—Porque son razones. Y toda vida es una determinada intelección, sólo que una es más borrosa que otra, como lo es también la vida. Pero la que es más clara, ésa es también la Vida primera y la Inteligencia primera y una. La Vida primera es, pues, la primera intelección, y la vida segunda, una segunda intelección, y la vida última, una última intelección. Toda vida pertenece, pues, a este género y es intelección. Pero tal vez los hombres hablan fácilmente de diversas clases de vidas, mas no hablan de diversas clases de intelecciones, sino que a unas las llaman intelecciones y a otras enteramente inintelecciones. Esto se debe a que no investigan en qué consiste la vida en general. Lo que sí conviene señalar es lo siguiente: que la razón nos muestra de nue-

[50] PARMÉNIDES, fr. 3. Para la traducción de este fragmento, cf. I 4, n. 31.

[51] Es decir, la intelectiva.

[52] Aquí la «psíquica» se refiere a la «intelectiva».

vo que todas las cosas son un producto lateral de la contemplación. Por tanto, si por la intelección es vida la Vida más verdadera y ésta es idéntica a la intelección más verdadera, síguese que la intelección más verdadera está viva y que la contemplación y el objeto de contemplación correspondientes son un viviente y una vida [53], y que las dos cosas juntas son una sola.

—Entonces, si las dos cosas son una sola, ¿cómo es que esta sola cosa es a su vez múltiple?

—Pues porque no contempla una sola cosa. En efecto, aun cuando contempla al Uno, no lo contempla como uno; si no, no se hace Inteligencia [54]. No, sino que la Inteligencia, aunque comenzó como algo uno, no perseveró como comenzó, sino que, sin darse cuenta, se hizo múltiple, como quien está «sobrecargada» [55], y se desarrolló a sí misma deseando poseer todas las cosas —¡cuánto más le valiera no haber deseado esto, porque así es como se hizo segunda!—, pues es como un círculo que, al desarrollarse a sí mismo [56], queda convertido en figura, superficie, circunferencia, centro, radios, parte superior y parte inferior. El punto de partida es mejor y el de llegada es peor, pues el punto de llegada no era lo mismo que el de partida más el de llegada, ni viceversa, el punto de partida más el de llegada no era lo mismo que el de partida solo. Desde otro punto de vista, la Inteligencia no es Inteligencia de una sola cosa particular, sino, de hecho, Inteligencia universal. Ahora bien, siendo Inteligencia universal, es intelectiva de todas las cosas. Siendo, pues, Inteligencia universal

---

53 Nótese el quiasmo: «una vida» corresponde a «la contemplación», y «un viviente» a «el objeto de contemplación».

54 Cf. *Introd. gen.*, secc. 29.

55 Cf. Platón, *Banquete* 203 b 7.

56 La comparación de la Inteligencia con el círculo es una imagen favorita de Plotino. En el círculo el punto de partida es el centro, y el punto de llegada, la circunferencia.

e intelectiva de todas las cosas, incluso una parte de ella debe poseer todo y todas las cosas [57]. Si no, tendría alguna parte que no sería inteligencia, con lo que constaría de no-inteligencias y sería un montón aglomerado a la espera de ser una Inteligencia resultante de todas sus partes. Por eso, de ese modo, la Inteligencia es además infinita, y si algo procede de ella [58], no por eso sufre merma ni lo que procede de ella, puesto que aun esto mismo es todas las cosas, ni aquella de la cual procede, puesto que no era un compuesto de partes.

Tal es, pues, la Inteligencia. Por eso no es primera, 9
sino que tiene que existir lo que está más allá de ella, que es lo que motivó nuestros razonamientos anteriores; en primer lugar, porque la multiplicidad es posterior a la unidad; además, la Inteligencia es número [59], y el principio del número y de tal número es el Uno realmente uno [60]; además, esta Inteligencia es a la vez inteligible; así que dos cosas a la vez; pero si es dos cosas, hay que colegir lo anterior a esta dualidad.

—¿Pues qué? ¿Es que es sólo inteligencia?

—No, toda inteligencia lleva emparejado el inteligible. Si, pues, lo anterior no debe llevar emparejado el inteligible, tampoco será inteligencia. Luego si no ha de ser inteligencia, sino que ha de escapar a la dualidad, lo anterior a esa dualidad ha de estar más allá de la Inteligencia [61].

—¿Y qué dificultad hay en que eso mismo sea el inteligible? [62].

—Es que también el inteligible estaría emparejado con la inteligencia.

---

[57] Cf. *Introd. gen.*, seccs. 35-36.

[58] Se refiere a las Formas inteligibles, prole inmanente de la Inteligencia.

[59-60] Cf. V 1, 5, 3-19; V 5, 5, 1-13.

[61-63] Cf. *Introd. gen.*, secc. 33.

—Entonces, si no puede ser ni inteligencia ni inteligible, ¿qué será?

—El principio del que provienen la Inteligencia y el inteligible que coexiste con ella —responderemos[63].

—¿Y qué principio es ése? ¿Con qué características nos lo representaremos? Porque ha de ser algo o inteligente o ininteligente. Ahora bien, si es inteligente, será inteligencia; pero si es ininteligente, se desconocerá incluso a sí mismo, y entonces, ¿qué habrá en él de augusto?[64]. Porque aunque digamos que es el Bien y que es simplicísimo, no diremos nada claro y distinto, aun diciendo la verdad, mientras no tengamos en qué apoyar nuestro pensamiento al expresarlo. Además, como el conocimiento de las demás cosas se origina mediante la Inteligencia, y como a la Inteligencia no la podemos conocer sino por la inteligencia, ¿con qué intuición instantánea[65] podríamos captar a aquél, puesto que sobrepasa la naturaleza de la Inteligencia?

—A quien haya que indicárselo, en la medida de lo posible, le responderemos que con lo que hay en nosotros de semejante a él[66], pues aun en nosotros hay algo de él, o mejor, no hay un punto donde no esté él para quienes sean capaces de tener parte en él. Porque dondequiera que apliques tu potencia receptiva, recibes desde allí al Omnipresente, del mismo modo que si sonara una voz que llenase un desierto y aun, con el desierto, los oídos de los presentes, en cualquier parte del desierto en que aplicaras tu oído, captarías toda la voz a la vez que no toda[67].

---

[64] Reminiscencia de ARISTÓTELES, *Metafísica* 1074 b 17-18.

[65] El Uno-Bien no puede ser captado por partes, aunque sólo puede ser expresado por partes (V 5, 10, 7-10).

[66] Es decir, con el centro del alma (*Introd. gen.*, secc. 70).

[67] «Captarías toda la voz», porque toda ella llegaría a tu oído, «a la vez que no toda», porque tu oído no es omnipresente como lo es la voz: captarías una voz omnipresente, pero no como omnipresente.

—¿Y qué es lo que captaremos nosotros aplicando la inteligencia?

—Es menester que la inteligencia retroceda y se retire, por así decirlo, y como que se entregue a la parte zaguera de sí misma [68], y que, puesto que es ambipatente aun en aquella parte [69], no sea plenamente inteligencia [70], si es que quiere avistar a aquél. La Inteligencia es, en efecto, una Vida primera y una actividad consistente en un recorrido por todos los seres, mas no el recorrido que está recorriéndolos, sino el que los ha recorrido [71]. Por tanto, puesto que es vida y recorrido y puesto que contiene todos los Seres pormenorizadamente y no vagamente —de lo contrario, los contendría imperfecta y desarticuladamente—, es preciso que provenga de algún otro que no consista en un recorrido, sino que sea principio de recorrido, principio de vida, principio de inteligencia y de todas las cosas. Por-

[68] Plotino señala aquí el primero de los dos pasos que ha de dar el intelecto humano para «avistar» al Uno. Consiste en «retroceder» de la discursividad a la intuitividad. En la perspectiva de la procesión plotiniana, lo posterior e inferior «procede adelante» (*supra*, 5, 9-13), mientras lo anterior y superior se queda atrás y es «zaguero» en ese sentido. En consecuencia, de los dos intelectos, el intuitivo y el discursivo, que hay en el hombe (*supra*, n. 46), el discursivo procede adelante, mientras el intuitivo se queda atrás y es «zaguero» en ese sentido. Para ver al Uno, hay que comenzar por abandonar la discursividad y replegarse en la intuitividad.

[69] El intelecto humano es «ambipatente» *(amphístomos)*, es decir, «abierto por ambos lados», aun en su nivel intuitivo, porque aun en ese nivel es capaz de mirar o a las Formas inteligibles o al Uno. Cf. *Introd. gen.*, secc. 78, y *Emerita* 41 (1973), 80-83.

[70] Una vez que el intelecto humano se ha hecho de discursivo intuitivo, el segundo paso para ver al Uno consiste en no ser plenamente inteligencia, es decir, en hacerse supraintelectivo, para, de ese modo, ver al Uno con aquello de la inteligencia que no es inteligencia (*Introd. gen.*, secc. 79).

[71] No es un recorrido sucesivo y por partes, sino eternamente actual y omnisimultáneo.

que las cosas todas no son principio, sino que todas provienen del principio mientras que el principio ya no es todas las cosas ni es una de todas, a fin de que pueda engendrar todas y a fin de que no sea multiplicidad, sino principio de la multiplicidad, ya que en todos los casos el que engendra es más simple que lo engendrado. Si, pues, éste engendró a la Inteligencia, él mismo tiene que ser más simple que la Inteligencia.

Mas si alguno pensase que aquél es el Uno mismo a la vez que todas las cosas, será, según eso, o todas las cosas una a una o todas juntas. Pues bien, si es todas las cosas agrupadas juntamente, será posterior a todas; pero si es anterior a todas, todas serán distintas de él y él de todas. Por otra parte, si es a la vez él mismo y todas las cosas, no será el principio; ahora bien, es preciso que él mismo sea el principio y que exista antes que todas las cosas para que todas existan también a continuación de él. Pero si es todas las cosas una a una, en primer lugar, una cualquiera será idéntica a cualquier otra; en segundo lugar, aquél será todas las cosas juntas y no hará distinción de ninguna. De este modo, la conclusión es que no es ninguna de todas las cosas, sino anterior a todas.

10 —Entonces, ¿qué es?

—Potencia de todas las cosas [72]. Si ésta no existiera, tampoco existirían todas las cosas, y la Inteligencia no sería la Vida primera y total. Ahora bien, lo que está por encima de la vida es causa de vida, porque la actividad de la vida, siendo todas las cosas, no es primera, sino que ella misma ha manado, por así decirlo, cual de una fuente. Imagínate, en efecto, una fuente que no tenga un principio distinto de ella pero que se haya entregado a todos los ríos sin haberse agotado en ellos, sino permaneciendo ella misma en quietud; imagínate

[72] Potencia activa, no pasiva (*Introd. gen.*, secc. 20, 2).

que los ríos salidos de ella estén todavía juntos antes de fluir uno en una dirección y otro en otra pero como presintiendo ya cada uno adónde ha de enviar su respectiva corriente[73]. O bien, imagínate la vida de un árbol gigantesco difundida por todo él mientras el principio permanece y no se desparrama por todo, estando él mismo como asentado en la raíz. Por tanto, si bien es verdad que ese principio suministró al árbol toda su vida, no obstante, él mismo permaneció fijo, pues no es múltiple, sino principio de la vida múltiple. Y esto no es ninguna maravilla. O mejor, sí lo es: es una maravilla cómo la multiplicidad de la vida provino de la no-multiplicidad y cómo la multiplicidad no habría existido si no existiera lo anterior a la multiplicidad, lo cual no era multiplicidad. La razón de ello es que el principio no se fracciona en el todo; de haberse fraccionado, habría destruido a la vez el todo, y éste ya ni siquiera se habría originado si su principio no permaneciera en sí mismo siendo distinto de aquél.

Por eso el término de reducción en todos los casos es un uno. Es decir, en cada caso, el término de reducibilidad es un uno particular, y este universo es reductible al uno anterior a él, no al Uno sin más, y así hasta llegar al Uno sin más; éste, en cambio, ya no es reductible a otro. Ahora bien, si se considera el uno de la planta —y éste es su principio permanente—, el uno del animal, el uno del alma y el uno del universo, se considera en cada caso lo más potente y lo valioso; mas si se considera al Uno de los Seres de verdad, su principio, su fuente y su potencia, ¿vamos, por el contrario, a des-

[73] La Inteligencia incoada o Inteligencia recién salida del Uno, simbolizada aquí por los ríos recién salidos de la fuente antes de que se ramifiquen, posee ya, en su primera fase genética, una consciencia vaga o presentimiento de sus propias posibilidades (*Introd. gen.*, secc. 27).

confiar y a sospechar que es la nada?[74]. Sí, es la nada en el sentido de ninguna de las cosas de las que es principio, pero es tal que, no pudiendo predicarse nada de él, no el ser, no la esencia, no la vida, es lo que sobrepasa todas estas cosas. Mas si lo consideraras tras haber descartado el ser, quedarías maravillado. Y si, lanzándote hacia él, dieres con él dentro de ti mismo[75], entonces, ya descansado, trata de entenderlo más íntimamente escrutándolo atentamente y percatándote de su grandeza al percatarte de los Seres que existen a continuación de él y por él.

11 Ensaya además este otro método[76]: puesto que la Inteligencia es una especie de vista y una vista que está viendo, será una potencia que ha pasado a acto. Propias de la Inteligencia serán, por tanto, de un lado, una materia, y de otro, una forma, o sea, de un lado, la visión en acto, y de otro, una materia sita en los inteligibles[77]. En efecto, la visión en acto incluye dos cosas; es un hecho, al menos, que antes de ver era una sola[78]. La unidad se ha hecho, pues, dualidad y la dualidad unidad. Ahora bien, a la visión (sensible), su plenificación y su perfeccionamiento, diríamos, le viene del

[74] El Uno no es la «nada absoluta», porque, como se explica a continuación una cosa es la «ningunidad» del Uno y otra la «nada absoluta» (*Introd. gen.*, secc. 20, 1-2).

[75] No hay que salir fuera de sí mismo para hallar al Uno (*Introd. gen.*, secc. 70).

[76] En el cap. anterior se trataba de subir al primer Principio, concebido como el Uno absoluto, por la vía de la reducción de la multiplicidad a la unidad; el nuevo método consiste en ascender al primer Principio, considerado como el Bien absoluto, por la vía de la «boniformidad» y belleza que se refleja en la segunda Hipóstasis.

[77] No hace falta cambiar el texto. Basta con quitar el paréntesis (líns. 3-4) y tomar *hoîon* como explicativo («o sea»). Para la idea (la Inteligencia como visión en acto e intrínsecamente constituida por una Materia y una Forma inteligibles), cf. *Introd. gen.*, seccs. 27-28.

[78] Antes de ver era una sola cosa: una vista vacía de contenido; la visión en acto es ya dos cosas: visión con contenido.

objeto sensible, pero a la vista propia de la Inteligencia la plenificación se la da el Bien. Porque si la Inteligencia misma fuera el Bien, ¿qué necesidad tendría de ver o, en general, de ejercitar una actividad? Son las demás cosas las que ejercitan su actividad en torno al Bien y gracias al Bien; el Bien, en cambio, no necesita nada. Por eso no tiene nada más que a sí mismo. Al proferir, pues, este nombre: «el Bien», no le apliques ninguna otra noción. Porque si le añadieres algo, harás menesteroso a aquel al que añadiste cualquier cosa que sea. Por eso no le añadas ni siquiera la intelección, para que no le añadas algo ajeno y lo conviertas en dos cosas: Inteligencia y Bien. Porque la Inteligencia sí necesita del Bien, pero el Bien no necesita de aquélla. Por eso la Inteligencia se hace «boniforme» [79] al alcanzar al Bien, es decir, es perfeccionada por el Bien porque la Forma que, proviniendo del Bien, adviene sobre ella, la hace «boniforme». Ahora bien, cual es la huella del Bien que se echa de ver sobre la Inteligencia, tal conviene pensar que es el modelo, coligiendo la realidad de aquél por la huella difundida sobre la Inteligencia. Así pues, a la Inteligencia, cuando trataba de ver a aquél, aquél le dio en posesión la huella de sí que hay en ella. En consecuencia, el deseo es inherente a la Inteligencia, que está siempre deseando y siempre logrando [80]; aquél, en cambio, ni desea —¿qué podría desear?— ni logra, puesto que tampoco deseaba; luego tampoco es Inteligencia, pues el deseo es inherente a la Inteligencia y consiste en la propensión a la propia Forma.

La Inteligencia es, pues, bella y aun la más bella de todas las cosas morando en pura luz y «en puro resplandor» [81], abarcando la naturaleza de los Seres —este

[79] Cf. Platón, *República* 509 a 3 .
[80] Cf. *Introd. gen.*, secc. 29.
[81] Cita del *Fedro* platónico (250 c 4).

bello mundo es sombra e imagen de ella—, situada en pleno esplendor sin que haya en ella nada ininteligente, ni oscuro ni falto de medida, y viviendo una vida bienaventurada. Por eso, el que la haya visto, aun a ella, y se haya abismado en ella y unimismado con ella como es debido, quedará sobrecogido. Mas así como el que alzó la mirada al cielo y contempló el fulgor de los astros, reflexiona y se pregunta por su Hacedor, así también es menester que quien haya contemplado y escudriñado y admirado el universo inteligible, se pregunte por su Hacedor, quién y cómo hizo subsistir semejante universo, quién engendró un hijo cual es el Intelecto, joven hermoso y convertido en saturación por obra de aquél [82]. Aquél, por cierto, no es, en absoluto, ni Intelecto ni saturación, sino anterior tanto al Intelecto como a la saturación. Porque el Intelecto y la saturación son posteriores a aquél, pues les hizo falta haberse saturado y haber inteligido. Bien es verdad que son cercanos al que de nada está falto y para nada necesita inteligir, pero poseen plenitud verdadera e intelección porque son los primeros en poseer, mientras que el anterior a ellos ni necesita ni posee. Si no, no sería el Bien.

---

[82] Plotino juega aquí con dos sentidos de *kóros:* «jovencito» (o también «hijo») y «saturación». El Intelecto es ambas cosas: joven hijo del Bien, engendrado y plenificado por él y saturado de las Esencias-Formas, que son su prole inmanente. Sobre este pasaje, puede verse P. HADOT, «Ouranos, Kronos and Zeus in Plotinus' Treatise against the Gnostics», en *Neoplatonism and Early Christian Thought* (Ensayos en honor de A. H. ARMSTRONG), ed. por H. J. BLUMENTHAL y R. A. MARKUS, Londres, 1981, págs. 124-137.

III 9 (13) MISCELÁNEA

INTRODUCCIÓN

La lectura de este escrito, incluido entre los del primer período en la lista cronológica *(Vida* 4, 47), y entre los cosmológicos en la sistemática *(ibid.* 24, 77), suscita no pocas perplejidades. Ya el título mismo *Miscelánea*, o, más literalmente, *Disquisiciones diversas*, es un aviso al lector para que no busque en III 9 un tratado en sentido estricto, o sea, un todo orgánico de tema monográfico. Se trata, más bien, de una «colección de notas» sueltas [1], agrupadas en un solo escrito sin conexión orgánica. Porfirio ni siquiera se preocupó de yuxtaponer en secciones contiguas aquellas de entre las nueve notas que parecían presentar una mayor afinidad temática [2]. Todas ellas son breves, y aun algunas brevísimas, aunque, por otra parte, dos de ellas (caps. 1 y 9) son equiparables en longitud a I 9 y IV 1. En tres casos, el tratamiento del tema va introducido por sendas partículas conectivas [3], sin que aparezca, sin embargo, conexión alguna con el tema precedente. De las nueve notas, sólo una (cap. 8, sobre lo potencial y lo actual) guarda conexión con los temas cosmológicos. La inclusión de las ocho restantes en la *Enéada III* es completamente arbitraria: es sin duda el resul-

[1] «This odd little collection of notes» (ARMSTRONG, en su introd. a III 9). HARDER se expresa en términos parecidos: «Es handelt sich um ein lockeres Bündel von Notizen, oder genauer: von probeweisen Ausarbeitungen.»

[2] Los caps. 1, 4, 7 y 9 son de tema teológico; 3 y 5, de tema psicológico; 2 y 6, de tema antropológico.

[3] Por *gár* (2, 1), *oûn* (4, 1) y *allá* (9, 1).

tado, por una parte, de la decisión de Porfirio de llenar dos *Enéadas* enteras (II-III) con tratados cosmológicos (*Vida* 24, 37-39 y 59-60) y, por otra, de sus posteriores apuros para hallar dieciocho tratados que cumplieran ese requisito [4]. Sobre la génesis de las nueve notas, sólo cabe aventurar conjeturas: algunas pueden haber tenido su origen en comentarios a textos leídos en clase [5]; otras, en respuestas a preguntas concretas de sus discípulos [6] y otras, en fin, pueden ser glosas aclaratorias de determinados pasajes de los tratados del primer período [7].

SINOPSIS

I. Exégesis de Platón, «Timeo» 39e 7-9 (cap. 1).

1. Problema: la Inteligencia ve las Formas en el Animal en sí; luego las Formas son anteriores a la Inteligencia y exteriores a ella (1, 1-10).
2. Respuesta (1, 10-22):
   a) Nada impide que el Animal en sí y la Inteligencia se distingan sólo mentalmente; y eso es lo que quiere decir Platón (1, 10-15).
   b) Nada impide que haya dos Inteligencias: una en reposo, en unidad y autosubsistente, y otra derivada, intelectiva de la primera e «ideadora» de las especies vivientes del cosmos (1, 15-22).
3. Nuevo problema: Platón insinúa que el «Ideador» es distinto de los otros dos (1, 23-24).
4. Respuesta (1, 24-37):
   a) Hay diversidad de interpretaciones (1, 24-26).

---

[4] De ahí su empeño en justificar la inclusión en la *Enéada III* de los tratados III, 4, III 5, III 7 y III 8 (*Vida* 25, 2-9).

[5] Plotino solía hacer comentarios breves y profundos de textos leídos en clase (*Vida* 14, 16-18). Tal puede ser el caso del cap. 1 y también el del tratado IV 1, que Porfirio pensó, en un principio, incluirlo en III 9 (véase la introd. a IV 1).

[6] Plotino admitía preguntas en clase (*Vida* 13, 9-10).

[7] Tal puede ser el caso de los tres capítulos introducidos por partículas conectivas (*supra,* n. 3): el cap. 2 podría ser una glosa a V 1, 11, 13-15; el cap. 4, a V 1, 6, 2-8, y el cap. 9, a V 4, 2.

b) El Tercero, que es el «Ideador», se identifica con el Alma, la cual ejerce una actividad divisible en una naturaleza divisible (1, 27-37).

II. ANALOGÍA CIENCIAS-HOMBRE (cap. 2).

1. La ciencia se divide en sus teoremas sin fragmentarse; cada teorema es potencialmente la ciencia entera; el principio es el fin (2, 1-4).
2. En el hombre el principio y el fin es la inteligencia; si uno se transforma totalmente en inteligencia, toca con ella lo transcendente (2, 4-8).

III. ALMA UNIVERSAL Y ALMAS PARTICULARES (cap. 3).

1. El Alma universal no está en lugar alguno, ni está en el cuerpo, sino el cuerpo en ella; las demás almas proceden del Alma universal, pueden descender al cuerpo y pueden retornar al Alma universal (3, 1-5).
2. El Alma universal está siempre arriba; el alma particular puede situarse en tres niveles: arriba, en el Ser; abajo, en el no-ser, y en el medio; y si se vuelve a mirar a la materia, la configura y se adentra gozosa en ella (3, 5-16).

IV. GÉNESIS DE LA MULTIPLICIDAD A PARTIR DEL UNO (cap. 4). — Se debe a que el Uno, a la vez que está en todas partes, no está en ninguna parte.

V. ANALOGÍA ALMA-VISTA (cap. 5). — El Alma es como la vista: inicialmente indeterminada y materia para la Inteligencia, objeto de su visión.

VI. DOS CLASES DE AUTOINTELECCIÓN (cap. 6).

1. Anteriormente a la autointelección del hombre existe la Autointelección transcendente (6, 1-7).
2. El «yo» que se manifiesta en la autointelección del hombre no es más que una imagen del «Yo» real y transcendente (6, 7-9).

VII. EL UNO Y LA INTELIGENCIA (cap. 7). — Como potencia originativa del movimiento y del reposo, propios de la Inteligencia, el Uno está más allá de ambos; luego también está más allá de la Inteligencia, que implica dualidad y deficiencia.

VIII. En potencia y en acto (cap. 8). — Lo potencial puede ser perfecto mientras está en acto, pero no imperecedero; lo que es simple y está en acto, existe por siempre.

IX. Omnitranscendencia del primer principio (cap. 9).
1. Más allá de la intelección y de la autointelección (9, 1-12).
2. Más allá de la autoconsciencia y de la vida (9, 12-23).

TEXTO

	Henry-Schwyzer	Nuestra versión
1, 19	οἷον [ἐκεῖνον] εἶναι	οἷον ἐκεῖνον εἶναι codices [8].
2, 6	ὁ γενόμενός	ὅ γενόμενός Kirchhoff.
9, 8	αὐτὴ	αὕτη familia x.

	Henry-Schwyzer	Nuestra versión
15	ἄνω καὶ κάτω ἰούσης	ἄνω [καὶ κάτω] οὔσης [6].
17	ὁρᾷ, ὦ	ὅρα ὡς scripsi [7].

[8] Para mi defensa del texto de los códices, véase *Mnemosyne* 22 (1969), 359-363.

«La Inteligencia —dice (Platón)[1]— ve las Ideas contenidas en el Animal esencial.» Luego, el Demiurgo —dice— «ideó que las cosas que la Inteligencia ve en el Animal esencial, las contuviera» también este universo. ¿Quiere decir, por tanto, que las Formas existían ya antes que la Inteligencia, y que la Inteligencia las ve cuando ya existían? Así pues, lo primero que hay que investigar es si aquél —quiero decir el Animal— no es Inteligencia, sino distinto de la Inteligencia[2]. Porque quien contempla es Inteligencia. Luego el Animal en sí no es Inteligencia. Lo llamaremos más bien inteligible y diremos que la Inteligencia tiene fuera de sí las cosas que ve[3]. Luego contiene copias, y no los originales, si los originales están allá[4]. Porque allá es donde dice

[1] Cita no textual del *Timeo* (39 e 7-9). Plotino desdobla en dos frases la que, en el texto platónico, es una sola, intercalando, además, un «luego» y explicitando el sujeto de «ideó». De este modo aparecen claramente los cuatro términos (la Inteligencia, las Ideas, el Animal en sí y el Demiurgo), cuya relación mutua daría lugar a interminables discusiones entre los platónicos; a ellas alude el mismo Plotino en 1, 24-26. Véase la rica información de Proclo en *In Timaeum* I 303-325; 431-433; III 98-104, Diehl.

[2] Tal era, probablemente, la posición del propio Platón. Para la de Plotino, cf. *Introd. gen.*, seccs. 31-32 y 34, e *infra*, n. 6.

[3] Ésta fue, de hecho, la tesis defendida por Porfirio, antes de cantar la «palinodia», en su controversia con Amelio (*Vida* 18, 8-19).

[4] La conclusión «luego contiene copias, y no los originales» es falsa para Plotino, pero se deduce lógicamente de la premisa; precisamente por eso es utilizada por aquél para reducir al absurdo la premisa (V 3, 5, 23-24; V 5, 1, 19-23).

(Platón)[5] que está también la realidad: en el Ente, donde está cada cosa en sí.

La respuesta es que, aun cuando sean distintos el uno del otro, no por eso están separados el uno del otro salvo por el hecho de ser distintos[6]. Además[7], de atenernos a la letra del texto, nada impide que ambos sean una sola cosa pero que se distingan mentalmente supuesto que se distinguen sólo en que el uno es inteligible y el otro inteligente. Porque (Platón) no quiere decir que lo que la Inteligencia ve esté en otro completamente distinto, sino que está en ella misma por el hecho de que ella contiene el inteligible en sí misma[8]. O bien, nada impide que el inteligible sea además una Inteligencia en reposo, en unidad y en callada quietud[9], pero que la naturaleza de la Inteligencia que ve a aquella Inteligencia autosubsistente sea una actividad que proviene de aquélla y ve a aquélla, y que, viendo a aquélla, sea semejante a aquélla: Inteligencia de aquélla por-

---

[5] En el texto citado (*supra*, n. 1), Platón dice que las Ideas (= la realidad) están contenidas en el Animal en sí (= en el Ente).

[6] Es decir, «por la alteridad», en el lenguaje técnico de Plotino (V 1, 4, 37-39). En otras palabras, la Inteligencia y el Animal se distinguen formalmente, pero se identifican realmente.

[7] Plotino pasa a exponer a continuación (1, 12-22) dos interpretaciones que, según él, son compatibles con la letra del texto platónico y, por otra parte, no implican distinción real entre la Inteligencia y el inteligible.

[8] Según esta primera interpretación, las Ideas están contenidas en el Animal, y el Animal, a su vez, en la Inteligencia misma.

[9] Según esta segunda interpretación, habría dos Inteligencias: la primera se identificaría con el Animal autosubsistente y, al parecer, también con el Uno-Bien (que es «como una Inteligencia en unidad»: cf. VI 8, 18, 21); la segunda se identificaría con la Inteligencia que «ve» y con el Demiurgo que «idea». Esta interpretación, que no es la habitual en Plotino, coincide en parte con la de Numenio (testim. 25, Leemans = fr. 22, des Places), pero sólo en parte, porque en Numenio la Inteligencia «ideadora» es distinta de la que «ve». Para la posición de Plotino, cf. *infra*, n. 13.

que intelige a aquélla [10], y que, inteligiendo a aquélla, sea ella misma Inteligencia e inteligible de un modo distinto: por ser imitativa de aquélla [11]. Esta es, pues, la que «ideó» crear en este mundo las cuatro especies de animales que ve allá [12].

—Parece, sin embargo, que (Platón) está tratando veladamente de hacer al Ideador distinto de aquellos dos [13].

—A otros, en cambio, les parecerá que los tres son una sola cosa: el Animal esencial en sí, la Inteligencia y el Ideador. Y la verdad es que, como en muchos casos, partiendo uno de unas premisas y otro de otras, entienden que son tres uno de una manera y otro de otra [14]. Y de dos de los tres ya hemos hablado. Pero ¿quién es ese Tercero, el que «ideó» producir él mismo, crear y dividir [15] las cosas que la Inteligencia vio situadas en el Animal?

---

10 La expresión «Inteligencia de aquélla» *(noûn ekeínou)* es ambigua porque el genitivo *ekeínou* (lín. 19) puede ser posesivo u objetivo. La frase siguiente («porque intelige a aquélla») disipa la ambigüedad indicando que *ekeínou* es un genitivo objetivo.

11 O bien, «por estar hecha a imitación de aquélla», tomando *memimêsthai* (lín. 21) en pasiva.

12 Estas cuatro especies son: la celeste, la aérea, la acuática y la terrestre (*Timeo* 39 e 10-40 a 2).

13 «Parece», por razón de que el sujeto de «ve» es la Inteligencia, mientras que el de «ideó» es el Demiurgo. Y, de hecho, Plotino va a rechazar bien pronto (1, 34-37) la identificación anterior (*supra*, n. 9) de la Inteligencia con el Demiurgo «ideador». O, en otras palabras, el Demiurgo ideador no es el propiamente dicho, el Demiurgo primario, que para él se identifica con la Inteligencia (*Introd. gen.*, secc. 57 con la n. 129), sino el Alma, que es un Demiurgo subordinado (*ibid.*, secc. 58).

14 Es probable que, como sugerí en *Emerita* 43 (1975), 187, haya que intercalar ⟨állōs⟩ en la lín. 26. Por otra parte, también es probable que se trate no de una haplografía, sino de una haplología, como sugiere HARDER (n. a 1, 26).

15 El Demiurgo «ideador» es también «divisor», porque reparte por zonas (*supra*, n. 12) las cuatro especies contenidas en el Animal

La respuesta es que es posible que, en cierto modo, sea la Inteligencia la que dividió, pero que, de otro modo, no sea la Inteligencia la que dividió: por cuanto las cosas divididas provienen de ella, ella sería la que las dividió; pero por cuanto ella misma permanece indivisa mientras que las cosas que provienen de ella son las divididas —y éstas son almas [16]—, el Alma sería la que las dividió en una multiplicidad de almas. Y por eso dice (Platón) que la división es propia del Tercero y se da en el Tercero [17] por razón de que «ideó», lo cual —la ideación [18]— no es propia de la Inteligencia, sino del Alma, que ejerce una actividad divisible en una naturaleza divisible [19].

2 Porque, así como en una ciencia [20], siendo total sin dejar de ser una, se divide en sus teoremas particulares sin disgregarse ni fragmentarse, y cada teorema contiene en potencia la ciencia total [21] en que el principio y

---

en sí. Más aún, en cada zona hay una multiplicidad de animales individuales separados entre sí, cada uno con su respectiva alma (cf. n. sig.).

[16] Alusión a la división de las almas por el Demiurgo (*Timeo* 41, d-e), división paralela a la de los animales (cf. n. ant.).

[17] Es decir, en el Demiurgo ideador (*supra*, n. 15).

[18] La palabra *diánoia* puede significar «pensamiento discursivo», y el verbo correspondiente *(dianoeîsthai)*, «pensar discursivamente». Pero también pueden significar «ideación» o «proyecto» e «idear» o «proyectar» respectivamente. En el contexto de III 9, 1, son preferibles los términos «ideación», «idear», «ideador», porque el Alma del cosmos idea y proyecta, pero no delibera.

[19] El Alma ejerce una actividad divisible, es decir, indivisamente divisible (= la actividad sensitivo-vegetativa) es un naturaleza divisible (= en los cuerpos).

[20] La unimultiplicidad de la ciencia, imagen favorita de Plotino para expresar la unimultiplicidad de la Inteligencia (VI 2, 20, 16; VI 9, 5, 18-20) o del Alma (IV 3, 2, 50-54; IV 9, 5), aparece aquí en un contexto parenético como el «modelo» que debe imitar el hombre individual, que es también por su alma un sistema unimúltiple de potencias (III 4, 3, 21-27).

[21] La idea de que cada teorema contiene en potencia la ciencia total se repite una y otra vez en los pasajes mencionados en la n. anterior.

el final son la misma cosa[22], así es también como el hombre debe disponerse de tal modo que los principios que hay en él sean a la vez finales y totalidades[23] y que todo él se concentre en el elemento más eximio de su naturaleza[24], transformado en el cual, el hombre se sitúa en lo transcendente, ya que, cuando esté en posesión de ese elemento más eximio de sí mismo, tocará con él lo trascendente[25].

3 El Alma universal no se situó en parte alguna ni vino a ninguna parte, pues ni siquiera existía un «donde»[26]; fue más bien el cuerpo el que, aproximándose al Alma, participó en ella[27]. Por eso el Alma no está en el cuerpo, y en ninguna parte dice Platón que lo esté; lo que dice es que el cuerpo es el que se insertó en ella[28]. Pero las demás almas sí tienen de dónde bajar —puesto que proceden del Alma— y adónde bajar y trasladarse. De ahí que también pueden subir. Aquélla, en cambio, está siempre arriba, donde al Alma le toca estar por naturaleza. Mas lo que sigue al Alma es el universo, o sea, lo que colinda con ella o lo que está bajo el sol[29].

---

22 La imagen sugerida es la del círculo, que se combina con la de la ciencia unimúltiple: en un círculo el centro es a la vez principio de irradiación y término de convergencia; en la ciencia cada teorema proviene de la ciencia total (IV 9, 5, 8-9) y se potencia aproximándose a la ciencia total (*ibid.*, 18-19).

23 Los plurales «principios», «finales», «totalidades» se deben a que Plotino piensa en todos y cada uno de los hombres individuales.

24 Es decir, en el «yo» intelectivo de cada cual, que es como un centro del «yo» total.

25 El «tocar» es el modo de conocer propio de la inteligencia (I 1, n. 36).

26 Es verdad que, en IV 3, 9, 22-23, se dice que el Alma hubo de crearse un cuerpo a modo de lugar en que habitar, pero, estrictamente hablando, el Alma, aunque es omnipresente, no está localmente en ninguna parte.

27 Cf. VI 4, 16, 7-17.

28 *Timeo* 36 d 9-e 1.

29 Lo que sigue al Alma es el universo sensible, o sea, de forma

Pues bien, el alma particular se ilumina si se dirige a lo anterior a ella, porque se encuentra con el Ser, mientras que si se dirige a lo posterior a ella, se dirige al no-ser. Y esto lo hace si se vuelve hacia sí misma [30]. Porque, al querer volverse hacia sí misma, crea lo posterior a ella como imagen de sí misma [31], cual adentrándose en la oquedad del no-ser y haciéndose más indeterminada. Y la imagen totalmente indeterminada de esa imagen [32] es oscura porque está totalmente desprovista de razón y de inteligibilidad y muy alejada del ser. Pero si el alma se dirige a la región intermedia [33], se sitúa en su propio medio. Mas si vuelve a poner la vista en la imagen como con una segunda mirada, la estructura [34] y, complacida, se adentra en ella.

4 —¿Y cómo es posible que del Uno saliera la multiplicidad?

—Porque el Uno está en todas partes; no hay donde no esté. Llena, por tanto, todas las cosas. Luego existen muchas, o mejor, ya existen todas. Porque si el Uno se limitara a estar en todas partes, él mismo sería todas las cosas. Pero como además no está en ninguna parte, todas las cosas se originan, sí, por él, pues aquél está

---

inmediata, la zona celeste, fronteriza del Alma (IV 3, 17, 3-4), o, en sentido más amplio, el mundo sensible, que está bajo el sol, es decir, bajo el influjo y la mirada del sol (Liddell-Scott-Jones, *hypó*, B II 1-2; cf. Platón, *República* 509 b 2-4; Plotino, II 3, 12, 5). Aquí, como en muchos otros pasajes, *hoîon* (lín. 6) es explicativo (= «o sea»).

[30] Volverse hacia sí misma, es desligarse del Alma universal, que permanece arriba, y dirigirse hacia abajo, hacia el no-ser.

[31] Crea una imagen de sí misma, que es el alma inferior. Atención a la puntuación y sintaxis de la lín. 11: leo *tò mè òn hoîon*, sin coma, y tomo *kenembatoûsa* como transitivo con acusativo en el sentido de «penetrar en una cavidad» (Paulo Egineta, 6, 59).

[32] La imagen totalmente indeterminada del alma inferior es ya la materia.

[33] La región intermedia es la región del Alma, limítrofe del mundo inteligible y del sensible (IV 4, 3, 11-12).

[34] Formando, de ese modo, un cuerpo (cf. III 4, 1, 14-15).

en todas partes, pero son distintas de él, porque él mismo no está en ninguna parte [35].

—¿Por qué, pues, no se limita a estar él mismo en todas partes y, además de estar en todas partes, no está, a su vez, en ninguna parte?

—Porque debe haber un Uno anterior a todas las cosas. Debe, pues, llenarlas a todas y crearlas sin ser él mismo todas las cosas que crea.

El Alma misma debe ser como la vista y tener a la 5
Inteligencia como objeto de su visión. Debe ser indeterminada antes de ver, pero capaz por naturaleza de inteligir; y, por tanto, debe ser materia con respecto a la Inteligencia [36]:

Cuando nos inteligimos a nosotros mismos, es claro 6
que vemos una naturaleza que intelige; si no, falsearíamos ese acto de inteligir. Si, pues, inteligimos y nos inteligimos a nosotros mismos, quiere decir que inteligimos una naturaleza que es intelectiva [37]. Luego anteriormente a esta intelección nuestra, hay otra Intelección como en quietud, y es en realidad Intelección de Esencia e Intelección de Vida [38]. Así que anteriormente a la vida y esencia de aquí, hay otra Esencia y otra Vida. Luego esto [39] es lo que ven todos aquellos Seres que son actos. Ahora bien, si los actos consistentes en inteligirnos a nosotros mismos de ese modo [40] son Inteligencias, quiere decir que su inteligible será nuestro Yo real [41]. Nuestra autointelección, empero, contiene sólo una imagen [42].

---

[35] Cf. *Introd. gen.* secc. 22, 3.

[36] Cf. *ibid.*, secc. 39.

[37] Intelectiva por participación, pero no la Inteligencia en sí.

[38] La autointelección de la Inteligencia en sí.

[39] «Esto», es decir, la Esencia y la Vida de la Inteligencia *en sí.*

[40] Al modo como se autoconocen los Seres reales.

[41] Es decir, la Forma individual de cada cual.

[42] El «yo» que se manifiesta en la autointelección a nivel huma-

7 El primero es Potencia de movimiento y de reposo. En consecuencia, está más allá de ambos. El Segundo, en cambio, está en reposo y en movimiento alrededor de aquél. Además, la Inteligencia compete al Segundo porque es distinto del objeto al que dirige su intelección. El Uno, en cambio, no tiene intelección. Ahora bien, lo intelectivo es doble, aun cuando se piense a sí mismo; y es deficiente, porque cifra su bien en el acto de inteligir, y no en el hecho de subsistir.

8 Para todo lo que pasa de potencia a acto, el estar en acto consiste en ser siempre, mientras exista, lo mismo que es. Así que la perfección corresponde aun a los cuerpos, por ejemplo al fuego, pero no pueden existir por siempre porque están acompañados de materia. Por el contrario, lo que no es compuesto y existe en acto, existe por siempre. Mas es posible que una misma cosa que está en acto esté en potencia bajo otro respecto.

9 Pero el Primero, que está más allá del Ser, no intelige. La Inteligencia, en cambio, es los Seres, y en ella se da movimiento y reposo. Porque el Primero no está alrededor de ninguna cosa, sino que son las demás cosas las que están descansadamente alrededor de él en reposo y en movimiento. En efecto, el movimiento es deseo, pero aquél no tiene deseo de nada. ¿De qué puede tenerlo quien es precisamente supremo?

—Entonces, ¿ni siquiera se intelige a sí mismo? ¿O se dice más bien que, en general, por el hecho de que una cosa se posee a sí misma, tiene también intelección?

—No, no se dice que tenga intelección por estar en posesión de sí misma, sino por mirar al Primero. Ahora bien, esta intelección es de hecho la primera actividad. Si, pues, ésta es la primera, no debe haber ninguna an-

---

no no es más que una imagen del Yo real que se manifiesta en la experiencia mística a nivel de segunda Hipóstasis (cf. *Introd. gen.*, secc. 78).

terior. Luego aquello que da origen a ésta está más allá de ésta. Por consiguiente, la intelección es segunda y posterior a aquél. Además, la intelección no es lo primariamente augusto, ni es augusta, por tanto, toda intelección, sino aquella cuyo objeto es el Bien. Luego el Bien está más allá de la intelección.

—Pero entonces no tendrá consciencia de sí mismo.

—¿Y en qué consistiría esta consciencia de sí mismo? ¿Sería de sí mismo como Bien o no? Si de sí mismo como Bien, ya es el Bien anteriormente a la consciencia de sí mismo. Pero si es la consciencia de sí mismo la que lo constituye como tal, no será el Bien anteriormente a aquélla. Luego tampoco existirá esa consciencia misma, porque no tendrá por objeto al Bien.

—¿Entonces, qué? ¿Tampoco vive?

—En realidad, no hay que decir que viva. Si acaso, que imparte vida. Mas lo autoconsciente y lo autointelectivo es de segundo orden, pues toma consciencia de sí mismo en orden a comprenderse a sí mismo merced a esa actividad. Si, pues, toma conocimiento de sí mismo, debe haberse hallado[43] antes en estado de desconocimiento de sí mismo, es decir, debe ser deficiente por propia naturaleza y perfeccionarse luego por la intelección. Luego hay que descartar la intelectividad, porque la adición produce sustracción y deficiencia.

---

[43] El texto de la lín. 21 es sano, pero aquí el verbo *tynchánein* va con infinitivo *(eînai)* en vez de participio (cf., para esta construcción, VI 8, 7, 12, y LIDDELL-SCOTT-JONES, A II 3).

ENÉADA IV

De la *Enéada* cuarta de Plotino:

IV 2. Sobre la esencia del alma, libro I [1].
IV 1. Sobre la esencia del alma, libro II.
IV 3. Problemas acerca del alma, libro I.
IV 4. Problemas acerca del alma, libro II.
IV 5. Problemas acerca del alma, libro III, o Sobre la visión.
IV 6. Sobre la percepción y la memoria.
IV 7. Sobre la inmortalidad del alma.
IV 8. Sobre la bajada del alma a los cuerpos.
IV 9. Sobre si todas las almas son una sola.

---

[1] Sobre la inversión del orden (IV 2 delante de IV 1), véase la introd. a IV 1, y *Vida de Plotino*, n. 108.

IV 1 (21) SOBRE LA ESENCIA DEL ALMA, LIBRO II

INTRODUCCIÓN

La transmisión de este brevísimo tratado en los códices que lo contienen presenta una curiosa singularidad: todos ellos, a excepción del códice E [1], lo transcriben dos veces: una, al final de III 9, inmediatamente después de la última palabra de dicho tratado, como si formara parte de él, sin interrupción y sin nuevo título; y otra, entre IV 2 y IV 3 con el título *Sobre la esencia del alma, libro II* [2]. Es fácil comprobar que esta segunda ubicación con su titulación correspondiente responde exactamente al plan de Porfirio en el catálogo sistemático de la *Vida* (25, 12-15), que pone IV 2 por delante de IV 1. En la anterior lista cronológica, IV 1 había sido catalogado como el 21 con el título *En qué sentido se dice que el alma es intermedia entre la esencia indivisible y la divisible (ibid.* 4, 63-64), que responde bastante bien [3] al contenido del tratado como exégesis de la famosa frase del *Timeo* platónico (35 a). Todos estos datos apuntan a la existencia, en la mente del biógrafo-editor, de un proceso de vacilaciones en el que cabría distinguir tres tiempos: inicialmente, Porfirio pensó incluir IV 1 entre las cuestiones varias o *Miscelánea* de III 9 como una cuestión más y lo mandó copiar de acuerdo con este plan; más adelante, a la hora

[1] El códice E lo transcribe sólo al final de III 9. El otro códice de la misma familia (cod. A) lo transcribe, primero, al final de III 9 y, por segunda vez, al margen entre IV 2 y IV 3.

[2] Hay algunas ligeras discrepancias textuales entre las dos transcripciones.

[3] Sólo «bastante bien», porque lo que se dice en IV 1 es, propiamente, que el alma consta de dos esencias, no que es intermedia entre ambas.

de redactar la lista cronológica, y, tal vez, con el fin de elevar a 54 la suma total de los tratados, prefirió independizarlo de III 9, asignándole un título propio y sin relacionarlo con IV 2[4]; finalmente, al tiempo de decidir la ordenación sistemática, optó por colocarlo detrás de IV 2 con el nuevo título *Sobre la esencia del alma, libro II*, pero olvidándose de dar la orden de borrar la transcripción anterior; o tal vez fue su amanuense el que se olvidó de cumplirla; de ahí la existencia de dos transcripciones. La numeración que lleva actualmente (IV 1 en vez de IV 2) se debe a Ficino, quien en su traducción lo colocó el primero de la *Enéada IV*[5].

SINOPSIS

TEMA: EXÉGESIS DE PLATÓN, «TIMEO» 35a.

1. Lo mejor del mundo inteligible es la Inteligencia; pero también hay en él almas desencarnadas (1-4).
2. Allá la Inteligencia está siempre junta e individida; y también lo está el Alma, pero ésta posee aun allá una naturaleza por la que es capaz de dividirse en los cuerpos encarnándose en ellos (5-12).
3. El Alma es a la vez indivisa y divisible, porque consta de una esencia superior, que es indivisa, y de otra inferior, que se divide en los cuerpos (12-17).
4. Pero aun la parte del Alma que se divide en los cuerpos se divide en ellos indivisamente (17-22).

TEXTO

HENRY-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
15 ἄνω καὶ κάτω ἰούσης	ἄνω [καὶ κάτω] οὔσης[6].
17 ὁρᾷ, ὧ	ὅρα ὡς scripsi[7].

[4] Nótese que, efectivamente, el título de IV 2 en la lista cronológica (*Vida* 4, 28) es simplemente: *Sobre la esencia del alma*, sin la añadidura posterior: *libro I*, en la lista sistemática (*Vida* 25, 12).

[5] En la edición de Henry-Schwyzer, IV 2 va delante de IV 1. Nosotros hemos preferido el orden inverso por razones menos lógicas pero más prácticas: facilitar al lector su hallazgo.

[6-7] Lecciones adoptadas ahora por HENRY-SCHWYZER, *ed. minor*, t. III, pág. 321.

En el mundo inteligible[1] está la verdadera Esencia. Lo mejor de él es la Inteligencia, pero aun allá hay almas, pues procedentes de allá están también aquí. Y así, el mundo de allá contiene almas sin cuerpos, mientras que el de aquí contiene aquellas que se encarnan en cuerpos y están divididas por los cuerpos. Allá, en cambio, toda Inteligencia está junta: no es algo discriminado ni dividido; y juntas están todas las almas en un mundo que es eternidad[2], sin distanciamiento espacial. En suma, la Inteligencia está siempre indiscriminada y no dividida, mientras que el alma está allá indiscriminada e indivisa, pero es naturalmente capaz de dividirse. Es que la división del alma consiste en apartarse y encarnarse en un cuerpo. Con razón se dice, pues, que es «divisible en los cuerpos»[3], porque así es como se aparta y está dividida.

—Entonces, ¿de qué modo es, además, indivisa?

—Porque no se apartó toda entera, sino que hay algo de ella que no se ha ido: aquello que por naturaleza no puede dividirse[4]. Lo de que consta «de la esencia

---

[1] No en el sentido restringido de «mundo de las Formas», sino en el más amplio de «mundo transcendente» o «suprasensible» en cuanto morada no sólo de la Inteligencia, sino también de las almas desencarnadas.

[2] Adoptando la lección *en aiôni* (que es la *lectio difficilior*) de la segunda transcripción de los códices; en la primera se lee *en henì*.

[3] PLATÓN, *Timeo* 35 a 2-3.

[4] Es decir, la parte intelectiva, según la exégesis habitual de Plotino.

indivisa y de la que se divide en los cuerpos»[5], quiere decir, pues, que consta de la que está arriba y de la que está prendida de allá pero que fluye hasta la región de aquí como un radio fluye del centro. Mas una vez que el alma ha venido acá con esta parte, nótese que con esa parte misma preserva la naturaleza de su ser total[6]. Y es que aun aquí no es meramente divisible, sino que es además indivisible, ya que lo que de ella se divide, se divide indivisamente; porque aunque se dio a sí misma al cuerpo entero y no está dividida por haberse dado entera al cuerpo entero, no obstante está dividida porque está en cada parte del cuerpo.

---

[5] Platón, *Timeo* 35 a 1-3.

[6] El alma, en su ser total, es indivisa y divisible; pero aun en su parte inferior también es indivisa y divisible porque, como se explica a continuación, la parte inferior es *indivisamente* divisible (cf. IV 3, 19, 30-34).

IV 2 (4) SOBRE LA ESENCIA DEL ALMA, LIBRO I

INTRODUCCIÓN

Temáticamente, el presente tratado fue concebido por el mismo Plotino como una continuación de IV 7: una investigación ulterior sobre la esencia del alma mediante la utilización de un nuevo método [1]. El método utilizado en IV 7 estaba inspirado principalmente en el *Fedón* y en el *Fedro:* partiendo del dualismo ontológico, Plotino desembocaba en la tesis platónica de que el alma ni es un cuerpo ni depende del cuerpo, sino que es una sustancia transcendente, simple, inmortal, ingénita e imperecedera. Con ello, el ser del alma quedaba netamente diferenciado del ser corruptible del cuerpo, pero tal vez no quedaba suficientemente diferenciado del ser de la segunda Hipóstasis [2]. El presente tratado se propone mostrarnos la otra cara del alma recurriendo, para ello, a un nuevo método inspirado esta vez en el *Timeo,* pero con una peculiaridad por la que IV 2 se contradistingue no sólo de IV 7, sino también de IV 1: el nuevo método consiste en subdividir dicotómicamente cada uno de los dos grados de ser establecidos por Platón, obteniéndose de ese modo una doble bipartición, o sea, una escala de cuatro grados de ser, dos extremos y dos intermedios, expuestos a lo largo del capítulo 1 y recapitulados de otro modo al final del tratado (2, 52-55). Para entender el sentido de esta recapitulación,

[1] IV 2 comienza, efectivamente, con un resumen de IV 7 y el anuncio de un nuevo método.

[2] Sin embargo, ya en varios pasajes de IV 7 se trazaba una dicotomía dentro del mundo inteligible (cf. las nn. 75, 80 y 98 a la trad. de este tratado).

téngase en cuenta, primero, que se trata de una división de cuatro grados de *ser:* en la perspectiva de IV 2 no entra ni el Uno-Bien (supra-ser) ni la materia (infra-ser) [3]; segundo, que el criterio adoptado en el establecimiento de esta escala cuatripartita es el mayor o menor grado de división *cuantitativa:* según ese criterio, la Inteligencia es absolutamente indivisa sin perjuicio de que, desde otro punto de vista, sea unimúltiple [4]; *tercero,* que para plotino la fórmula del *Timeo* «indivisa y dividida» es equiparable a la del *Parménides* «una y múltiple» [5]. Según eso, los cuatro grados de la recapitulación final son en orden descendente: 1) el Ser supremo (la Inteligencia) es «solamente uno», es decir, absolutamente indiviso; 2) el alma es «una y múltiple», es decir, primariamente indivisa y secundariamente divisible; 3) las cualidades somáticas son «múltiples y unas», es decir, primariamente divisibles y secundariamente indivisas; 4) los cuerpos son «solamente múltiples», es decir, absolutamente divisibles.

SINOPSIS

I. INTRODUCCIÓN. — Si en un tratado anterior (IV 7) colocábamos el alma en el plano inteligible, ahora se trata de continuar la investigación de su esencia empleando un nuevo método (1, 1-11).

II. CUATRO CLASES DE SERES (1, 11-76).
1. Dos extremos (1, 11-29):
   a) Lo *divisible primario:* las magnitudes y masas sensibles (1, 11-17).
   b) Lo *indivisible primario:* la Sustancia inteligible, semejante a un centro (1, 17-29).

---

[3] De donde se sigue que *tò hypértaton* (2, 54) significa «el Ser supremo», es decir, la segunda Hipótasis, no «la realidad suprema» (el Uno-Bien).

[4] Es «unimúltiple» en el sentido explicado en la *Introd. gen.,* secc. 34; pero, de acuerdo con el criterio adoptado en este tratado, es «absolutamente indivisa» y, en ese mismo sentido, «absolutamente una» (cf. n. sig.). M. I. SANTA CRUZ DE PRUNES, *La genèse du monde sensible dans la philosophie de Plotin,* París, 1979, pág. 55, n. 6, no tiene en cuenta estas precisiones.

[5] Para la equivalencia de las dos fórmulas en este tratado, cf. 2, 40, y la *Introd. gen.,* secc. 44.

2. Dos intermedios (1, 29-76):
   a) Lo *divisible secundario:* las formas inmanentes en los cuerpos (1, 29-41).
   b) Lo *indivisible secundario:* el alma, intermedia entre lo *indivisible primario* y lo *divisible secundario;* siendo sustancia, el alma se divide en los cuerpos sin dejar de ser una; careciendo de magnitud, se asocia con la magnitud; siendo indivisa en sí misma, se divide extrínsecamente en los cuerpos (1, 41-76).

III. EL ALMA NO ES NI PURAMENTE DIVISIBLE NI PURAMENTE INDIVISIBLE (2, 1-52).
1. No es puramente divisible (2, 4-35):
   a) Prueba positiva: una parte no tendría consciencia de la afección de la otra; los hombres y el universo mismo estarían regidos por una multiplicidad de almas (2, 4-11).
   b) Prueba negativa: por la refutación de la teoría estoica de la parte rectora del alma y de la transmisión (2, 11-35).
2. No es puramente indivisible: si no, el alma estaría en un centro y el resto del cuerpo quedaría inanimado (2, 35-39).
3. Conclusión: el alma es una y múltiple, dividida e indivisa, y tal es la explicación correcta de la frase enigmática del *Timeo* (2, 39-52).

IV. RECAPITULACIÓN. — Cuatro clases de seres: el alma es una y múltiple; las formas inmanentes en los cuerpos son múltiples y unas; los cuerpos, meramente múltiples; el Ser supremo, meramente uno (2, 52-55).

TEXTO

HENRY-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
1, 31 πρὸ	πρὸς codices RUGGD et HENRY-SCHWYZER nunc [6].

[6] Con ello retornan a la lección que habían adoptado en la *ed. maior* con muy buen acuerdo. La preposición, usada aquí con genitivo, tiene el sentido de «del lado de», que es lo que pide el contexto: de los dos reinos del ser, el de lo inteligible o indiviso y el de lo sensible o divisible, lo «divisible secundario» se halla «del lado de lo sensible».

Cuando investigábamos cuál es la esencia del alma [1], demostramos que no es ningún cuerpo y que tampoco es, dentro de las cosas incorpóreas, una armonía. Además, desechamos la teoría de la actualidad por razón de que ni es verdadera en el sentido en que se expone [2] ni es declarativa de la quididad de aquélla. Más aún, dijimos que pertenece a la naturaleza inteligible y a la porción divina. Con ello, tal vez hayamos aportado alguna clarificación acerca de su esencia; es preferible, sin embargo, seguir adelante. Pues bien, entonces distinguíamos y deslindábamos la naturaleza sensible de la inteligible y situábamos el alma en el plano inteligible. Ahora, en cambio, quede en pie, eso sí, que está en el plano inteligible, pero tratemos de indagar por otro método [3] la peculiaridad de su naturaleza.

Digamos, pues, que hay cosas que son primariamente divisibles y susceptibles de dispersión por su propia naturaleza: son aquellas de las cuales ninguna parte es la misma que otra parte o que el conjunto, y una parte de ellas debe ser menor que el todo y que el conjunto.

---

[1] En IV 7 (cronológicamente anterior), cuyo contenido se resume en las primeras líneas de IV 2.

[2] Es decir, en el sentido de actualidad *inseparable del cuerpo* (ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 413 a 3-5). Plotino insinúa que la designación del alma como «actualidad» no sería del todo inaceptable sin la añadidura «inseparable del cuerpo» (cf. IV 7, n. 67).

[3] Sobre la naturaleza de este otro método, cf. la introd. a este tratado.

Éstas son las magnitudes y masas sensibles [4], cada una de las cuales ocupa un lugar propio y una misma no puede estar en varios lugares a la vez.

Hay otra Sustancia contrapuesta a ésta que no admite división en modo alguno; es indivisa e indivisible y no admite extensión alguna ni siquiera por medio del pensamiento; no necesita lugar ni es inherente, ni en sus partes ni en su conjunto, a ninguno de los seres, como montada que está sobre el conjunto de todos los seres [5], no para sostenerse en ellos, sino por razón de que los otros seres no pueden ni quieren existir sin ella. Es una Sustancia que se mantiene siempre invariable como un centro común a todas las partes consecutivas que lo rodean [6]; y, aunque todos los radios que van a la circunferencia están prendidos del centro, no obstante permiten que aquél permanezca en sí mismo a la vez que reciben de él su originamiento y su ser; y es verdad que participan del punto y que el principio para ellos es lo indivisible; sin embargo, a la vez que se vincularon a aquél, prosiguieron adelante.

Siendo, pues, esto lo primariamente indivisible entre los inteligibles y estando al frente de los seres, y siendo aquello, a su vez, lo totalmente divisible entre los sensibles, existe del lado de lo sensible y algo cercana a esto e inmanente en esto otra naturaleza que no es primariamente divisible como los cuerpos, es verdad, pero que, sin embargo, se hace divisible en los cuerpos de tal mo-

---

[4] Es decir, los cuerpos (cf. 2, 54) concebidos como «masas» (materia con magnitud), abstracción hecha de las cualidades sensibles.

[5] De todos los seres sensibles, se entiende. El mundo sensible es como el pedestal de la Sustancia inteligible, como ésta lo es del Bien (V 5, 3, 4-6); pero pedestal de honor, no de sostén, porque paradójicamente en ambos casos el pedestal es el sustentado, no el sustentador.

[6] La Sustancia inteligible es como un centro, el mundo sensible como un círculo y los particulares sensibles como los radios que convergen en el centro y participan de él. Esta misma imagen se desarrolla más ampliamente en VI 5, 5.

do que, si los cuerpos se dividen, también se divide la forma inmanente en ellos, pero está, no obstante, toda entera —la misma multiplicada— en cada una de las fracciones, cada una de las cuales se aparta totalmente de otra, puesto que ha quedado totalmente dividida. Tales son los colores y las cualidades todas [7], es decir, toda forma que sea capaz de estar entera simultáneamente en muchos puntos distanciados sin tener parte alguna que experimente la misma afección que otra por el hecho de que otra la experimente. Y precisamente por eso hay que definir también dicha forma como totalmente divisible.

A su vez, cercana a aquella naturaleza totalmente indivisible, existe a continuación otra sustancia [8] procedente de aquélla que recibe de aquélla la indivisibilidad, pero que, avanzando afanosamente a partir de aquella hacia la otra naturaleza, se situó en medio de ambas: de la indivisible y primaria y de la que, superpuesta a los cuerpos, es divisible en los cuerpos. No es como el color y toda cualidad: es verdad que ésta, estando en muchas partes, es la misma en una mutiplicidad de masas corpóreas; y, sin embargo, lo que de ella hay en cada parte está totalmente separado del res-

---

[7] Es decir, todas las cualidades somáticas tales con la blancura y la dulzura (cf. IV 3, 2, 16-19; IV 7, 8[1], 19-22 y, sobre todo, VI 4, 1, 17-29). La cualidad somática difiere, por una parte, del cuerpo y, por otra, del alma. Difiere del cuerpo: a) porque aquélla, aunque divisible, no lo es en sí misma, sino en el cuerpo en que está; b) porque está *entera* en cada parte del cuerpo en que está: la blancura de una parte no es una parte de la blancura total, y una parte de miel es tan dulce como la miel total. Pero, por otro lado, la cualidad somática difiere del alma: a) porque aquélla es una forma *inmanente:* no puede existir sin el cuerpo; b) porque la blancura o la dulzura de una parte, aunque es la misma que la de otra parte, lo es sólo *específicamente,* no numéricamente como el alma; c) y, por consiguiente, no hay simpatía mutua entre la blancura o la dulzura de una parte y la de otra.

[8] El alma.

to por cuanto también la masa está separada de la masa; además, aunque la magnitud sea una, no obstante, lo que hay de idéntico sobre cada parte no conlleva comunidad alguna para compartir afecciones, ya que lo idéntico en una parte es distinto de lo idéntico en otra: lo idéntico es, en efecto, una afección [9] y no una misma sustancia. En cambio, aquella otra naturaleza [10] que decimos que está por encima de ésta [11] y que se aproxima a la Sustancia indivisible, es una sustancia y, además, se encarna en los cuerpos, en los cuales le sobreviene la división sin que haya sufrido tal cosa antes de haberse entregado a los cuerpos. En los cuerpos, pues, en los que se encarna, aunque se encarne en el más grande y en uno que esté extendido a todas partes, no deja de ser una por haberse entregado al cuerpo entero. No es una tal y como lo es el cuerpo, ya que el cuerpo es uno porque es continuo, pero cada una de sus partes es distinta de otra y está en otro lugar. Y tampoco es una como lo es la cualidad. Ahora bien, esa naturaleza divisible y a la vez indivisible que decimos que es el alma, no es una como lo es lo continuo, teniendo partes distintas, sino que es divisible porque está en todas las partes del cuerpo en que está, pero es indivisible porque está entera [12] en todas ellas y entera en cualquier punto de aquél.

Así que quien se haya percatado de esta grandeza del alma y se haya percatado de su potencia, comprenderá que la realidad del alma es divina y maravillosa y que pertenece al orden de las naturalezas que están sobre las cosas [13]. Y aunque carece de magnitud, se

---

[9] Es decir, una cualidad, que es la misma en todas la partes del cuerpo, pero sólo específicamente (*supra*, n. 6).

[10] El alma.

[11] Es decir, por encima de la cualidad somática.

[12] Entera y numéricamente la misma.

[13] Sobre los seres sensibles.

asocia con toda magnitud, y, estando aquí, está a su vez ahí, no con algo distinto, sino con lo mismo [14], de manera que está dividida y a la vez no dividida; mejor dicho, en sí misma ni está dividida ni ha quedado dividida, pues permanece entera consigo misma, pero está dividida en los cuerpos debido a que los cuerpos, a causa de su propia divisibilidad, no son capaces de recibirla indivisamente. En conclusión, la división es una afección propia de los cuerpos, no del alma.

2 Que tal debía ser la naturaleza del alma y que lo distinto de esa naturaleza no puede ser alma, ya que el alma no es ni puramente indivisible ni puramente divisible, sino que necesariamente es ambas cosas al modo dicho, resulta claro por lo siguiente. Efectivamente, si estuviera en posesión de partes distintas como lo están los cuerpos, entonces, al ser afectada una parte, la otra no llegaría a tener consciencia de la parte afectada, sino que la que percibiría la afección sería aquella alma que está, por ejemplo, en el dedo, como quien es distinta y existe en sí misma. En todo caso y, en general, cada uno de nosotros estaría regido por muchas almas; es más, este universo estaría regido no por una sola alma, sino por una infinidad de ellas separadas unas de otras, ya que el hecho de la continuidad sería en balde si no hubiera integración en la unidad [15]. Porque cierto es que lo que ellos sostienen engañándose a sí mismos, que las sensaciones llegan hasta la parte rectora mediante la «transmisión» [16], no debe ser aceptado.

---

[14] Con la totalidad de sí misma.

[15] Es decir, en la unidad de una sola alma indivisa. No basta decir que el alma es un *pneûma* «continuo» y omnipermeante, como dicen los estoicos (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, pág. 238, 32-33), porque, si en un *pneûma*, será cuerpo y ya no será indiviso aunque sea continuo.

[16] Plotino critica a continuación (2, 11-35) otras dos teorías estoicas: a) la teoría de la existencia en el alma de una «parte rectora» (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núms. 834-849), y b) la teoría de

Porque, en primer lugar, hablar de una parte rectora del alma es hablar irreflexivamente. En efecto, ¿cómo harán la partición, es decir, cómo diversificarán tal parte de tal otra y de la parte rectora? ¿Con qué módulo cuantitativo o con qué diferencia cualitativa distinguirán cada una de las dos partes, si es una sola masa continua? Además, ¿será sólo la parte rectora la que perciba o también percibirán las otras? [17]. Supongamos que sólo la parte rectora. Entonces, si el objeto de la sensación recae en la parte rectora misma, ¿en qué lugar estará ésta situada cuando lo perciba? [18]. Mas si recae en alguna otra parte del alma, entonces, como esa parte es por naturaleza incapaz de percibir, no transmitirá su propia afección a la parte rectora, y no habrá en absoluto sensación. Además, si el objeto de la sensación recae en la parte rectora misma, o recaerá en una parte de ella [19], en cuyo caso, una vez que ésta haya percibido, ya no percibirán las demás, porque sería en balde, o si no, habrá una multitud y aun una infinidad de sensaciones, en cuyo caso no todas serán semejantes, sino que una dirá: «Yo fui la primera en experimentar la afección», y otra: «Yo percibí la afección de la otra»,

---

la «transmisión», descrita y criticada ya en un tratado anterior (IV 7, 7). La existencia misma de una parte rectora —piensa Plotino— no *tiene* sentido si tomamos «parte» en el sentido estoico de «parte de un cuerpo».

[17] Plotino procede a refutar la teoría de la «transmisión» mediante un dilema y varios subdilemas (2, 18-35).

[18] Es decir, ¿en qué parte del cuerpo estará ubicada la parte rectora en el momento de percibir el objeto sensible? Los estoicos, generalmente, la concebían situada en el corazón, y algunos de ellos en la cabeza (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núms. 836 [pág. 227, 38-39]-839; III, núm. 33). Pero, entonces, ¿por qué los sensibles recaen, precisamente, en la parte rectora, si ésta no está situada en ninguno de los órganos sensoriales?

[19] Puesto que, según los estoicos, la parte rectora misma es un cuerpo, también ella constará de partes.

pero cada una, exceptuada la primera, desconocerá dónde ocurrió la afección, o incluso cada parte del alma se engañará pensando que donde está ella, allí ha ocurrido la afección.

Pero si suponemos que no sea sólo la parte rectora la que perciba, sino también cualquier parte, entonces, ¿por qué una ha de ser la parte rectora y otra no? ¿Y qué falta hace que la sensación se remonte hasta la parte rectora? ¿Y cómo podrá haber algún único centro que conozca los sensibles provenientes de varias sensaciones, por ejemplo las de los oídos y las de los ojos? A su vez, si el alma fuera totalmente una, esto es, totalmente indivisa y una en sí misma, y eludiera del todo la naturaleza de la multiplicidad y de la división, entonces no habría ningún conjunto que, al ocuparlo el alma, quedara animado, sino que el alma, situándose en una especie de centro, habría dejado sin animar toda la masa del animal respectivo.

La conclusión es que el alma tiene que ser así: «una y múltiple», «dividida e indivisible»[20], y que no hay que ser incrédulos como si fuese imposible que una misma y sola cosa esté en muchas partes. Porque si no admitiéramos esto, dejaría de existir la naturaleza que cohesiona y gobierna todas las cosas, la que, abarcando todas las cosas, las mantiene juntas y las conduce con sabiduría, siendo múltiple, es verdad, puesto que los seres son muchos, pero siendo una a fin de que el principio de cohesión sea uno, pues es el alma la que, gracias a su propia unidad múltiple, suministra vida a todas las partes, mientras que, gracias a su unidad indivisible, las conduce sabiamente. Y, en los seres desprovistos de inteligencia, el principio unitario que los rige[21] imita a la inteligencia.

[20] Para la equivalencia de estas dos fórmulas, cf. *Introd. gen.*, sección 44, con la n. 121.

[21] El alma sensitiva en los animales y la vegetativa en las plantas.

Éste es, pues, el sentido del enigma divinamente formulado [22]: «de la fusión de ambas esencias, de la que es indivisible y se mantiene siempre invariable y de la que se hace divisible en los cuerpos, sacó una especie tercera de esencia». El alma es, pues, una y múltiple al modo dicho; las formas inmanentes en los cuerpos son múltiples y unas; los cuerpos, solamente múltiples, y el Ser supremo, solamente uno [23].

---

22 PLATÓN, *Timeo* 35 a 1-4.

23 Para el sentido de esta recapitulación, véase la introd. a este tratado.

IV 3-5 (27-29) PROBLEMAS ACERCA DEL ALMA, LIBROS I-III

INTRODUCCIÓN

Los tres libros sobre *Problemas acerca del alma* formaban parte, originariamente, de un solo tratado. Esto se desprende claramente del análisis interno de su contenido. Los indicios más claros son los siguientes: 1) a la pregunta sobre qué recuerdos guarda el alma después de salir del cuerpo [1], se responde en los últimos capítulos de IV 3 y en los primeros de IV 4; más aún, el comienzo de IV 4 continúa y completa una frase iniciada e incomprensiblemente interrumpida al final de IV 3 [2]; todo esto demuestra que IV 3 y IV 4 formaban parte, tal como fueron concebidos por el autor, de un misno y único tratado; 2) por otra parte, IV 5 está consagrado casi íntegramente a resolver dos problemas pendientes planteados en IV 4, pero aplazados para más adelante: el problema de si se requiere o no la existencia de un medio entre el órgano sensorial y los sensibles y el problema de la supervivencia de la luz y del color, y, paralelamente, de la imagen del alma, problemas planteados en IV 4, 23, 43-48 y en IV 4, 29 respectivamente. Esto demuestra que IV 4 y IV 5 formaban parte, originariamente, de un mismo y único tratado. La división en tres libros dista mucho de ser acertada tal como la hizo Porfirio. Hubiera sido mucho más lógico hacer coincidir el comienzo del libro II con IV 3, 24 [3], y

---

[1] Pregunta planteada en IV 3, 25, 1-5 y replanteada, poco después, en IV 3, 27, 23-24.

[2] Caso único en las *Enéadas*.

[3] Los caps. 24-32 de IV 3 forman un todo continuo con los capítulos 1-5 de IV 4 (cf. sinopsis, secc. V).

el comienzo del libro III, siguiendo en esto a Eustoquio[4], con IV 4, 30. De este modo, además, la longitud respectiva de los tres libros habría quedado mucho más equilibrada[5]. En el catálogo cronológico de la *Vida*, el título general para IV 3-5 es *Sobre el alma*[6], mientras que, en el sistemático, el título general es *Problemas acerca del alma (Vida* 25, 16-21). Al organizar los escritos en seis *Enéadas*, Porfirio debió de pensar, sin duda, que el título *Sobre el alma* era más apropiado para el conjunto de los nueve tratados de la *Enéada IV* que para IV 3-5 solamente[7]. Cronológicamente, la trilogía IV 3-5 pertenece a la segunda etapa (*Vida* 5, 20-24), coincidente con la estancia de Porfirio en la escuela de Plotino; y como sabemos que el nuevo discípulo sometió a su maestro a un interrogatorio de tres días acerca del modo de unión del alma con el cuerpo (*Vida* 13, 10-17), cabe sospechar que este debate tuvo mucho que ver con la composición de IV 3-5. Bien es verdad que, estrictamente, la masiva y compleja problemática abordada en esta trilogía rebasa los límites del problema de la unión del alma con el cuerpo; pero también es verdad que todos o casi todos los problemas estudiados están relacionados directa o indirectamente con el problema general de la unión del alma con el cuerpo en el hombre, en los astros y en el universo. Podemos articularlos en nueve grupos[8]: 1) tras una breve introducción general, se aborda el problema de la relación de las almas humanas con la del universo en su estado de encarnación en sus respectivos cuerpos; 2) sigue el estudio paralelo de la entrada del Alma del cosmos en el cosmos y la de las almas humanas en sus

[4] En la edición de Eustoquio, como nos consta por un escolio (cf. *Introd. gen.*, secc. 83) el libro III comenzaba en IV 4, 30. Eustoquio se dio cuenta, sin duda, de que IV 4, 30-45, tiene carácter de apéndice: cómo conciliar la tesis de la superfluidad de la memoria en los astros con la otra tesis de que los astros escuchan nuestras plegarias. Lo que no dice el escolio es dónde comenzaba el libro II en la edición eustoquiana; yo me sospecho que en IV 3, 24.

[5] Les corresponderían 33, 49 y 39 páginas, respectivamente, de la *editio minor* de Henry-Schwyzer, en contraste con las 44, 61 y 15 que les corresponden actualmente.

[6] *Vida* 5, 20-24. Por el mencionado escolio (*supra*, n. 4) consta que ése era también el título en la edición de Eustoquio, y con ese mismo título alude Longino a IV 3-5, en *Vida* 19, 25.

[7] Esto es lo que se desprende de las alusiones del mismo Porfirio a la *Enéada IV* (*Vida* 25, 10-11 y 31-32).

[8] No se trata, pues, de nueve problemas, sino de nueve grupos de problemas; corresponden a las seccs. II-X de la sinopsis.

cuerpos apropiados [9]; 3) a continuación se discute el modo de presencia del alma en el cuerpo; 4) viene, luego, el estudio de la etapa interincarnacional, desde que el alma sale del cuerpo hasta que se reencarna, y en este contexto, se plantea el problema de la memoria en el alma humana; 5) a su vez, esto da pie al filósofo para extender el problema de la memoria a las almas de los astros y a la del cosmos; 6) al abordar, a continuación, el problema de la proyección del alma o imagen del alma en los cuerpos vivos no sólo de los animales, sino también de las plantas, Plotino toma ocasión para intercalar el problema del alma de la Tierra; 7) sigue el estudio de la naturaleza y alcance del influjo astral, que, como ya hemos indicado [10], tiene carácter de apéndice; también hemos indicado que los problemas estudiados en IV 5 tienen carácter de apéndice: 8) si se requiere o no la existencia de un medio entre los órganos sensoriales y los objetos sensibles, y 9) sin la luz y el color sobreviven no a la desaparición de la fuente luminosa y, paralelamente, si la imagen del alma sobrevive o no a la retirada del alma. El capítulo final de IV 5 aborda un problema planteado dentro del mismo tratado [11]: el problema de si, a un espectador situado en la espalda de la bóveda celeste de nuestro cosmos, le sería posible divisar otro cosmos que fuese independiente del nuestro.

SINOPSIS [12]

I. Introducción general. — Tres razones para estudiar el alma (IV 3, 1, 1-16):

[9] En este grupo he incluido los caps. 18-19 de IV 3, teniendo en cuenta lo que dice el autor en IV 3, 9, 10-11: «qué es lo que experimenta el alma en el momento en que, estando totalmente limpia de cuerpo, se reviste de una naturaleza corporal». Ahora bien, el raciocinio, el lenguaje y la división en el cuerpo, de que se trata en IV 3, 18-19, son otros tantos *páthē* del alma en el cuerpo.

[10] *Supra*, n. 4.

[11] En IV 5, 3, 21-25.— Para un estudio detallado de la concepción plotiniana del alma en el cuerpo, cf. H. J. Blumenthal, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, La Haya, 1971. Los ocho primeros capítulos de IV 3 han sido objeto de una tesis doctoral: W. Helleman-Elgersma, *Soul-Sisters. A Commentary on Enneads IV 3 (27), 1-8 of Plotinus*, Amsterdam, 1980.

[12] En este caso, la sinopsis es más escueta que de ordinario para

1. Extender nuestro conocimiento a los principios de los que proviene el alma y a los seres que provienen del alma.
2. Cumplir el precepto délfico del «conócete a ti mismo».
3. Conocer el sujeto cognoscente.

II. Unidad y multiplicidad del Alma (IV 3, 1, 16-8, 60).

1. Cinco argumentos en pro de la tesis de que nuestras almas provienen del Alma del universo y son partes de ella (1, 16-37):
   — Primero: esta tesis es compatible con la de que nuestras almas son de la misma especie que la del universo.
   — Segundo: Platón *(Filebo)* opina que así como nuestros cuerpos son partes del universo, así también nuestras almas son partes del Alma del universo.
   — Tercero: el influjo de la rotación celeste muestra que nuestras almas provienen del medio que nos rodea.
   — Cuarto: participamos del Alma del universo al igual que cada parte de nuestro cuerpo participa de nuestra alma.
   — Quinto: Platón *(Fedro)* muestra que no hay alma alguna fuera del Alma del cosmos.
2. Respuesta al argumento primero (cap. 2):
   a) El hecho de que nuestras almas sean de la misma especie que la del universo prueba que no son partes de ella. Más bien, tanto la del universo como las nuestras son almas particulares que provienen de un Alma sustancial y transcendente (2, 1-10).
   b) El término «parte» se aplica a los seres incorpóreos no en el sentido de parte de un cuerpo o parte de un número o de una figura, sino en el mismo sentido en que un teorema es parte de la ciencia total (2, 10-59).
3. Respuesta al argumento cuarto (caps. 3-6):
   a) La analogía entre la relación del Alma del cosmos con las partes del cosmos y la del alma del hombre con las partes del cuerpo humano requiere ciertas puntualizaciones y restricciones (cap. 3).

---

no alargarla demasiado y, también, para que los árboles no impidan ver el bosque.

b) Objeciones y respuestas (caps. 4-6):
1) Si todas las almas son una sola, o todas estarán en el cuerpo, o todas fuera del cuerpo.— Respuesta (cap. 4).
2) Todas serán de todos: no habrá almas individuales.— Respuesta y recapitulación (cap. 5).
3) ¿Cómo explicar la primacía del Alma del cosmos?— Respuesta (cap. 6).

4. Respuesta al argumento segundo: el pasaje del *Filebo* trata de demostrar que el universo es un ser animado, no que nuestras almas sean partes de la del cosmos; el *Timeo* confirma esto mismo (7, 1-12).
5. Respuesta al argumento quinto: Platón en el *Fedro* contrasta el Alma «perfecta» con la «que ha perdido las alas»; con ello distingue a ésta de aquélla (7, 12-20).
6. Respuesta al argumento tercero: la resistencia que oponemos al influjo de la rotación celeste y del medio ambiente prueba que nuestras almas no son partes de la del cosmos; a lo de que nacemos en el seno del universo se responde que también el alma de la prole alojada en el seno de la madre es distinta del alma de la madre (7, 20-31).
7. Problemas conexos con la unimultiplicidad del Alma (cap. 8):
a) Simpatía mutua de las almas (8, 1-4).
b) Diferencias entre alma y alma (8, 4-17).
c) Número limitado de almas y su englobamiento en un conjunto unitario (8, 17-35).
d) Infinitud del alma (8, 35-47).
e) El fenómeno de la generación espontánea (8, 47-60).

III. Entrada del alma en el cuerpo (IV 3, 9-19).
1. Introducción: dos clases de entrada (9, 1-12).
2. Alma del cosmos. Primera explicación (9, 12-51):
a) No hubo un tiempo en que el cosmos no estuviera animado, pero por razones didácticas cabe imaginar que la animación del cosmos tuvo un comienzo (9, 12-20).
b) Para poder proceder adelante, el Alma hubo de crearse un cuerpo (9, 20-29).
c) Resultado: el cosmos quedó convertido en una mansión hermosa y variada; creación e iluminación de la materia; el cuerpo del cosmos empapado de alma (9, 29-51).

3. Alma del cosmos. Segunda explicación (caps. 11-12):
   a) Creación e iluminación de la materia (10, 1-10).
   b) *Modus operandi* del Alma: opera al modo de la naturaleza, no al modo del arte (10, 10-29).
   c) Doble actividad del Alma: una interna y otra externa (10, 29-42).
   d) Acción mediadora del Alma (cap. 11).
4. Almas humanas (caps. 12-19):
   a) Bajada no total (12, 1-8).
   b) Ciclo de bajadas y subidas en armonía con el orden del universo (12, 8-39).
   c) Bajan instintivamente en virtud de un impulso natural y de una ley inmanente (cap. 13).
   d) Las almas como ornamento del cosmos: Pandora y Prometeo (cap. 14).
   e) Niveles en la bajada; castigos y males; imagen del foco central y de las tres esferas concéntricas (caps. 15-17).
   f) Raciocinio y lenguaje (cap. 18).
   g) Exégesis de PLATÓN, *Timeo* 35a: lo «indivisible» y lo «divisible» del alma (cap. 19).

IV. PRESENCIA DEL ALMA EN EL CUERPO (IV 3, 20-23).

1. Introducción (20, 1-10).
2. El alma no está en el cuerpo como en un lugar, ni como en un sustrato, ni como la parte en el todo, ni como el todo en sus partes, ni como la forma en la materia —en realidad, es el cuerpo el que está *en el* alma—, ni como el timonel en la nave (20, 10-21, 21).
3. El alma está en el cuerpo como la luz en el aire; o mejor, es el cuerpo el que está en el alma, y no en toda ella (cap. 22).
4. Presencia no local, sino activa, de los cinco sentidos en sus órganos respectivos, de la facultad sensitivo-motriz en el cerebro, de la intelectiva sobre la cabeza, de la vegetativa en el hígado y de la irascible en el corazón (cap. 23).

V. LA SALIDA DEL ALMA Y EL PROBLEMA DE LA MEMORIA (IV 3, 24, 1-IV 4, 5, 31).

1. ¿Adónde va el alma al salir del cuerpo? (IV 3, 24).
2. El problema de la memoria (IV 3, 25, 1-IV 4, 5, 31):
   a) Introducción (25, 1-10).

b) La memoria no reside ni en los seres impasibles e intemporales, ni en el compuesto animal, ni en el alma corporalizada, sino en el alma sola, en la superior y en la inferior (25, 10-27, 25).

c) Pero no en toda potencia del alma; ni tampoco en la sensitiva *ni en una facultad perceptiva común*, sino en la imaginativa (caps. 28-29).

d) En la imaginación reside la memoria de los sensibles y de los inteligibles; así que la imaginación es doble, por más que, a veces, nos pase inadvertida esa dualidad (30, 1-31, 16).

e) ¿Qué recuerdan las almas? (IV 3, 31, 16-IV 4, 5, 31):

   1) A la salida del cuerpo (IV 3, 31, 16-32, 27).
   2) En la región inteligible (IV 4, 1-2).
   3) A la vuelta: el alma se hace lo que recuerda (capítulo 3); dos clases de memoria (cap. 4); la memoria en el proceso de bajada (cap. 5).

VI. EN LOS ASTROS, EN EL DEMIURGO Y EN EL ALMA DEL UNIVERSO NO HAY MEMORIA (IV 4, 6-17).

1. Introducción (cap. 6):
   a) Problema: ¿hay memoria en los astros, en el Alma del universo y en Zeus? (6, 1-8).
   b) Principio general: en esos seres no hay memoria, pues ni investigan ni andan perplejos ni maquinan (6, 8-16).
2. Astros (caps. 7-8):
   a) No se acordarán de que vieron a Dios, ni de que giraron alrededor de la tierra ni de que vivían desde siempre (7, 1-12).
   b) Objeción: se acordarán de los parajes por donde pasan (7, 12-17).
      — Respuesta (cap. 8):
         1) No es necesario almacenar en la mente todo lo que se ve, ni representarse en la imaginación las circunstancias accidentales ni prestar atención a los detalles (8, 1-34).
         2) Aplicación al caso de los astros (8, 34-61).
3. Zeus como Demiurgo (cap. 9):
   a) Objeción: Zeus, como Demiurgo sapientísimo, debe tener memoria (9, 1-9).

b) Respuesta: no, porque su actividad es una sola y es conocida como una sola con conocimiento connatural (9, 9-18).

4. Zeus, como Alma del universo, tampoco tiene memoria (capítulos 10-13):
   a) La actividad ordenadora del Alma es inmutable (cap. 10).
   b) Opera al modo de la naturaleza, no al modo del arte (capítulo 11).
   c) Es sabiduría, no raciocinio (cap. 12).
   d) La Naturaleza es un reflejo de la sabiduría del Alma (cap. 13).
5. Problema: ¿hay en los cuerpos vivos algo propio e intermedio entre la Naturaleza y la estructura orgánica?— Respuesta aplazada (cap. 14).
6. Objeciones y respuestas (caps. 15-17):
   a) El *tiempo es inherente* a la actividad del alma (15, 1-15).
      — No. Las almas son eternas: lo que está en el tiempo son sus productos y ciertas afecciones suyas (15, 15-20).
   b) El alma crea la sucesión; luego mira al pasado y al futuro (16, 1-4).
      — La sucesión está en los productos, no en el alma (16, 4-31).
   c) ¿Por qué en el alma humana los razonamientos están en el tiempo? (17, 1-4).
      — Porque no hay un solo principio dominante, sino muchos y variables; pero la recta razón permanece inmutable (17, 4-38).

VII. Imagen del alma en el cuerpo. El alma de la tierra (IV 4, 18-29).

1. Introducción (cap. 18):
   a) El cuerpo vivo es como el cuerpo calentado y posee una sombra de alma; pero «nosotros» somos la otra alma (18, 1-19).
   b) Las afecciones no pertenecen ni al cuerpo solo ni al alma sola, sino al cuerpo que participa de un vestigio de alma (18, 19-36).
2. El placer y el dolor: hay que distinguir entre la afección, propia del cuerpo vivo, y la percepción de la afección, que es un conocimiento impasible propio del alma sensitiva (cap. 19).

3. El apetito (caps. 20-21):
   a) Lo incoa el cuerpo animado, lo consuma la naturaleza y lo satisface o deja de satisfacerlo el alma racional (cap. 20).
   b) Confirmación: 1) a diversas edades corresponden apetitos diversos; 2) hay apetitos incoados y no consumados (cap. 21).
4. Las plantas y el alma de la tierra (caps. 22-27):
   a) Problema central: además de la huella del alma en el cuerpo, ¿hay en cada planta una potencia vegetativa individual? (22, 1-5).
   b) Problema previo: ¿qué clase de alma hay en la tierra? (22, 5-13).
   c) Respuesta parcial al problema previo: la tierra es un animal divino con un alma vegetativa e intelectiva (22, 14-27).
   d) Tres problemas conexos: 1) si en la tierra puede haber sensaciones; 2) si puede haber sensaciones sin órganos; 3) si las sensaciones están ordenadas a alguna utilidad (22, 27-47).
   e) Respuestas. A 2): no puede haber sensaciones sin órganos; éstos son necesarios como mediadores (cap. 23). A 3): las sensaciones están ordenadas a alguna utilidad (24, 1-12). A 1): como hay sensaciones en los astros, en el cielo y en el cosmos, también las habrá en la tierra (24, 12-26, 31).
   f) Conclusión: 1) a las plantas la tierra les confiere la potencia vegetativa, sea la potencia misma, sea una huella de ésta; 2) al cuerpo mismo de la tierra el alma le confiere una huella; 3) en la tierra misma hay un alma vegetativa, otra sensitiva y otra intelectiva (cap. 27).
5. La ira (cap. 28):
   a) Problemas: 1) ¿Se requiere un cuerpo específico como sede de la ira, al menos de la incoada? 2) ¿Basta ese cuerpo específico o se requiere, además, una facultad psíquica? 3) ¿Qué clase de facultad psíquica? 4) ¿Basta esta facultad o se requiere, además, una huella psíquica impresa en el cuerpo? (18, 1-22).
   b) Tanto si la ira proviene de abajo como si proviene de arriba, el principio de la irascibilidad es la facultad vegetativa, que imprime en el cuerpo dos huellas gemelas:

una que se traduce en apetito y otra que se traduce en ira (28, 22-64).

c) La vegetatividad forma parte de la esencia del alma y de ella dimanan dos facultades: la apetitiva y la irascible (28, 64-76).

6. Cuando el alma sale del cuerpo, ¿sobrevive la imagen del alma? (cap. 29).

a) El problema de si, cuando el alma sale del cuerpo, la huella del alma desaparece o perece, es análogo al de si, al desaparecer el sol, desaparece con él no sólo la luz, sino también el color, o si éste perece (29, 1-15).

b) El color: razones en pro y en contra (29, 15-45).

c) La huella del alma: las almas inferiores jamás se desconectan de sus respectivas superiores; pero la huella del alma ¿desaparece o perece cuando el alma sale del cuerpo? (29, 45-55).

VIII. Naturaleza y alcance del influjo astral (IV 4, 30-45).

1. Problemas: a) ¿Cómo se concilia la ausencia de memoria en los astros con su exaudición de las plegarias? b) Las creencias de la astrología y de la magia ¿son compatibles con la santidad de los astros? (cap. 30).

2. Clasificación de las acciones y pasiones: división en naturales y artificiales y subdivisiones de los dos grupos (31, 1-24).

3. La existencia del influjo astral es innegable, pero su naturaleza es problemática: no es sólo de tipo físico ni se debe a decisiones de los astros (31, 25-58).

4. Dos presupuestos básicos (caps. 32-33):

a) Primero: el cosmos es un animal uno y múltiple en simpatía consigo mismo (cap. 32).

b) Segundo: mutua coordinación e interdependencia de las partes del universo. Analogía de la danza (cap. 33).

5. El influjo del cosmos en el hombre es moderado, si el hombre no se comporta como mera parte del cosmos (34, 1-7).

6. Los factores determinantes del influjo astral son dos: las configuraciones de los astros y los astros mismos configurados (34, 7-33).

7. Virtualidades de los astros (caps. 35-36):

a) Recapitulación de los caps. 32-34 (35, 1-24).

b) Voluntad una en potencias múltiples (35, 24-37).

   c) el sol y los demás astros influyen indeliberadamente, transmitiendo alma por una especie de irradiación (35, 37-50).
   d) Hay virtualidades que provienen de las configuraciones de los astros y otras de sus cualidades físicas (35, 50-69).
   e) El universo no es un edificio inanimado, sino un organismo vivo con una variedad infinita de virtualidades (cap. 36).
8. Efectos (caps. 37-38):
   a) Ordinarios y extraodinarios (cap. 37).
   b) Residuales, provocados, benéficos y malignos (cap. 38).
9. Aplicaciones concretas (caps. 39-44):
   a) Presagios: son posibles por la coordinación que reina en el universo, pero no son resultado de una intención previa de presagiar (39, 1-23).
   b) Males: no son efectos de la decisión de los astros, sino de una forzosidad natural y de otras causas (39, 23-32).
   c) Magia: la natural se basa en la simpatía o antipatía naturales entre semejantes o desemejantes respectivamente; la artificial es un arte auxiliar de la naturaleza y se basa en el conocimiento de ésta (cap. 40.
   d) Plegarias (caps. 41-42):
      1) Operan por simpatía mutua de las partes (41, 1-9).
      2) Los efectos perjudiciales no son intencionados (41, 9-15).
      3) El cumplimiento de las plegarias no implica memoria en los astros (42, 1-19).
      4) El principio rector del universo es absolutamente impasible (42, 19-30).
   e) Influjo de la magia en el hombre (caps. 43-44).
      1) El alma racional es inmune a los hechizos mágicos (43, 1-12).
      2) Los démones no son impasibles en su parte irracional. La vida del hombre de acción está hechizada (43, 12-24).
      3) Sólo la contemplación está libre de hechizos; no así la acción (44, 1-16).
      4) La realización de acciones bellas está o no hechizada, según que uno actúe orientado a la Belleza real, o encariñado con las bellezas sensibles (44, 16-37).

10. Conclusiones generales (cap. 45):
   a) Cada uno de los seres del universo da y recibe en correspondencia con la calidad de su naturaleza y disposición (45, 1-10).
   b) El hombre, según sea bueno o malo, aporta bienes o males, recibe bienes o males y, salido de aquí, emigra a un sitio o a otro en conformidad con su comportamiento (45, 10-26).
   c) Orden maravilloso del universo de acuerdo con la justicia, de la que nadie puede escapar (45, 27-33).
   d) En el cosmos las distancias y desplazamientos son grandes; las almas se desplazan de acuerdo con su carácter moral; los castigos son formas de terapia similares a las que se aplican a las partes enfermas del cuerpo (45, 33-52).

IX. ¿SE REQUIERE UN MEDIO ENTRE EL ÓRGANO Y EL OBJETO SENSIBLE? (IV 5, 1-5).
   1. Introducción: hemos visto que la sensación se realiza mediante órganos. Queda por ver si se requiere, además, la existencia de un medio entre el órgano y el objeto sensible (1, 1-13).
   2. En la vista (1, 13-4, 49):
      a) No se requiere un medio ni como cooperador ni como mediador. Basta que haya simpatía (1, 13-40).
      b) Reseña doxográfica: en qué hipótesis se requiere y en qué hipótesis no se requiere la existencia de un medio (2, 1-15).
      c) El medio es innecesario para los que explican la visión por la simpatía (2, 15-3, 38):
         1) El medio desvirtuaría la simpatía (2, 15-21).
         2) Objeción: la ausencia de un medio rompería la continuidad y la simpatía.
            — Respuesta: el medio es necesario para la continuidad, no para la simpatía; no es necesario que el medio sea previamente afectado (2, 21-61).
         3) De noche y en tinieblas podemos ver un fuego lejano (3, 1-15).
         4) Objeción: de hecho sin un medio no hay visión.
            — Respuesta: no por falta de un medio, sino porque, rota la continuidad, es imposible la simpatía (3, 15-26).

5) Si el aire fuera afectado, no se vería íntegro el objeto de la visión (3, 26-38).

d) En la hipótesis de la visión por la conjunción de la luz del ojo con la luz intermedia, haría falta un medio, pero no haría falta que el medio fuera afectado (cap. 4).

3. En la audición: para que haya sonido, basta que haya cuerpos que choquen; la audición se explica por la simpatía sin necesidad de un medio (cap. 5).

X. Problemas pendientes (IV 5, 6-8).

1. ¿Habría luz si no hubiera aire? (cap. 6)

a) Planteamiento: ¿habría luz si no hubiera aire o necesita de éste para existir por ser una afección del aire? (6, 1-7).

b) Respuesta (6, 7-40):

1) No necesita del aire para existir: es una propiedad de los cuerpos luminosos, no del aire (6, 7-10).

2) Tampoco necesita del aire para propagarse: no es una cualidad, sino una actividad; no es caediza, sino tensa; no es un accidente o una afección, sino una actividad y una especie de vida (6, 10-34).

3) Si la luz fuera una modificación del aire, éste cambiaría de naturaleza una vez modificado: de oscuro, se haría claro.

2. Supervivencia de la luz y del color (7, 1-49):

a) La luz no perece mientras perdure la fuente luminosa; y si ésta se desplaza, la luz se desplaza con ella (7, 1-13).

b) En todo cuerpo luminoso hay dos actividades: una interna, constitutiva de la esencia de aquél, y otra externa, derivada de la interna y vinculada a ella (7, 13-41).

c) La luz exterior es una actividad incorpórea derivada de un cuerpo primariamente luminoso; se hace visible o no, pero no perece (7, 41-49).

3. Supervivencia de la imagen del alma: en el alma hay una actividad primera, una actividad segunda y el resultado de ésta: la vida en el cuerpo, que es análoga al color; cuando el cuerpo se corrompe, la vida del cuerpo deja de estar en él, pero no perece (7, 49-62).

4. ¿Sería posible divisar un cuerpo exterior a nuestro cosmos? (cap. 8).

a) Planteamiento del problema (8, 1-4).

b) Respuesta: Sí, si formara parte de nuestro cosmos; no, si no formara parte del cosmos de aquí. Pero la hipótesis de un cosmos independiente del nuestro, pero dotado de las mismas cualidades que el nuestro, es absurda en sí misma (8, 4-39).

TEXTO

		Henry-Schwyzer	Nuestra versión
IV 3,	1, 12	ἐραστὸν	ἐραστότατον Westerink[13].
	1, 12	θέαμα τοῦ νοῦ	θεαμάτων codices[14].
	1, 30	καὶ ὅπερ	καὶ ⟨καθ'⟩ ὅπερ addidi.
	2, 4	μίαν ἑκάστην mendum pro	μίαν καὶ ἑκάστην.
	2, 37	τὸ μέρος οἷον	τὸ μέρος ⟨οἷον τὸ ὅλον⟩, οἷον Kleist.
	2, 56	ἀφ' ἑαυτῆς	ἐφ' ἑαυτῆς Kirchhoff.
	3, 17-18	ἐνεργῇ [εἰσι γὰρ ἐν ἀμφοτέραις ἅπασαι]	ἐνεργῇ· εἰσὶ γὰρ ἐν ἀμφοτέραις ἅπασαι codices[15].
	3, 19	εἰδῶν εἶναι	εἰδῶν ἰέναι conieci[16].
	4,7	ἀλλ' εἰ πάντη	ἀλλ' εἰ ⟨οὐ⟩ πάντη addidi.
	4, 23-24	τὰς δ' ἡμετέρας	ταῖς δ' ἡμετέραις conieci.
	8, 14	ἐν γνώσει ⟨εἶναι⟩	ἐν γνώσει codices.
	8, 45	ἀποτετμημένου	ἀποτετμημένῳ conieci.
	9, 28	τὸ λεγόμενον «ἀμυδρὸν ἐν ἀμυδρῷ».	τὸ λογούμενον· ἀμυδρὸν ἐν ἀμυδρῷ conieci et sic interpunxi[17].
	10, 5	ᾗ τὰ πρῶτα	εἰ τὰ πρῶτα scripsi (εἶτα πρῶτα codices).
	13, 26	ἐν τοῖς χρησαμένοις	ἐν αὐτοῖς ⟨τοῖς⟩ χρησαμένοις Kirchhoff[18].

[13-14] Lecciones adoptadas por Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, pág. 321.

[15-16] Sobre estos dos pasajes, cf. *Mnemosyne* 22 (1969), 366-368, con la n. 2 de la p. 367, para la transposición que Theiler propugna.

[17] Cf. *Emerita* 43 (1975), 183, con la n. 3.

[18-23] Lecciones adoptadas por Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, págs. 321-322.

	HENRY-SCHWYZER	NUESTRA VERSIÓN
IV 3, 18, 16	διαλέγοντα mendum pro	διαλέγονται.
22, 9	[καὶ] φησὶ	καί φησι codices [19].
23, 22	οὔσης.	οὖσα THEILER.
23, 23	ὡς ἂν γειτονοῦσα.	ὡς ἂν ⟨φύσις⟩ γειτονοῦσα [20]. transposui ex eadem linea [21].
23, 24	αὐτῇ	αὕτη scripsi [22].
24, 9	ποθεῖν mendum pro	παθεῖν.
25, 12	τοῖς ⟨μὴ⟩ ἐν χρόνῳ	τοῖς ἐν ἀχρόνῳ conieci [23].
25, 30	ἐστιν, ἔχειν	ἐστιν, ⟨ἔστιν⟩ ἔχειν addidi.
25, 31	τὸ δὲ ἐνεργεῖν mendum pro	τὸ δὲ καὶ ἐνεργεῖν [24].
26, 27	ἕδραν	ἑδραία conieci [25].
27, 11	ἅ γε	ἅτε.
29, 33	αὐτῆς	αὐτοῖς KIRCHHOFF.
30, 9	ἐκ τοῦ νοήματος	ἐκ τοῦ νοητικοῦ conieci [26].
32, 6	ἐκοίνωσε	ἐκοινώνησε codices A (post correctionem) EB.
IV 4, 1, 35	[οὐ] καθ' ἕνα	οὐ καθ' ἕνα codices [27].
1, 36	γινομένων. ἤδη γὰρ	γινομένων ἤδη ⟨πολλῶν οὐκ ἀεὶ πᾶσαι· ἤδη⟩ γὰρ addidi [28].
3, 7	ἡ δὲ φαντασία αὐτῇ	ἡ δὲ φαντασίᾳ αὐτή, scripsi [29].

[24] Modifico, además, la puntuación quitando la raya.

[25] Cf. *Emerita, ibid.*, pág. 183.

[26] Pienso que νοήματος, que no ofrece buen sentido, es un error del copista proveniente de repetir mecánicamente la misma palabra (cf. lín. 7).

[27] Entiendo el texto de los códices en sentido distributivo: «por unidades», es decir, «uno a uno». Así entendido, no está en desacuerdo con la paráfrasis de la *Theologia Aristotelis*.

[28] Pasaje difícil. La enmienda que propongo es tentativa y se basa en la hipótesis de la caída de una línea por *homeoteleuton*. Con esto retiro la interpretación que di en *Emerita* 43 (1975), 192.

[29-30] Para el sentido, cf. la trad. con la n. 19.

	Henry-Schwyzer	Nuestra versión
IV 4, 3, 8	ὁρᾷ, καὶ [οἷα] διάκειται	ὁρᾷ καὶ οἷα διάκειται codices [30].
5, 3	μνήμῃ	μνήμη scripsi [31].
5, 18-19	ποιησάμεναι, ἆρα διὰ	ποιησάμεναι ἄρα, διὰ scripsi [32].
7, 1	τὸ θεὸν mendum pro	τὸν θεόν.
8, 4	ἐνεργεστέρα	ἐναργεστέρα cod. U.
13, 19	ζῆν, καὶ	ζῆν· κατὰ conieci.
14, 2	τὰ σώματα	[τὰ] σώματα Westerink [33].
15, 3	φαμεν τῇ	φαμεν ⟨ἐν⟩ τῇ addidi [34].
16, 2	ἐν χρόνῳ, αὐτὴ ποιεῖ	ἐν χρόνῳ αὐτὴ ⟨μὴ⟩ ποιεῖ addidi [35].
22, 37	ἴσως γνῶσις	[ἴσως γνῶσις] Kirchhoff [36].
23, 17	εἰς αὐτὴν ἥκῃ, ἀρχόμενον τὸ πρὸς αὐτὴν	εἰς αὐτὴν ⟨τὸ πρὸς αὐτὴν⟩ ἥκῃ ἀρχόμενον [τὸ πρὸς αὐτὴν] transposui [37].

31 El nominativo es preferible como sujeto del verbo sobreentendido ἄγει. En la frase siguiente, ᾧ κἀκεῖ ἑωρῶμεν = ἐκεῖνο ᾧ κἀκεῖ ἑωρῶμεν.

32 Quitando el signo de interrogación en la lín. 20 y dando a ἄρα el matiz dubitativo de «acaso». Cf. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, 2.ª ed., Oxford, 1970, pág. 38; para la posposición de esta partícula en la frase, cf. Platón, *Gorgias* 486 e 6, con la n. de E. R. Dodds, *ad locum*.

33-34 Lecciones aceptadas por Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, pág. 232.

35 La enmienda que propongo tiene sentido, tomando 16, 1-4, como creo que hay que tomarlo, como una objeción. Para la construcción de κἂν εἰ con indicativo, cf. Platón, *República* 473 a 2-3; *Protágoras* 328 a 8, y *Menón* 72 c 5-6, con la n. de Bluck.

36 Se trata de una glosa inepta, primero marginal y luego introducida en el texto, escrita por alguien que no entendió que ἡ τοῦ φρονεῖν = ἡ τοῦ φρονεῖν χρεία, por elipsis anticipada. Retiro la interpretación que di en *Emerita* 43 (1975), 192.

37 Las palabras transpuestas habrían sido, primero, omitidas por *homeoteleuton;* luego, añadidas al margen, y, finalmente, reintroducidas en el texto fuera de lugar.

	Henry-Schwyzer	Nuestra versión
IV 4, 25, 3	ἡ δὲ ψυχῇ	τῇδε ⟨δὲ⟩ ψυχῇ addidi[38].
25, 7	αἰσθήσει mendum pro	αἰσθήσεις.
25, 14	εἰ δὲ δή	εἰ δ' εἴη conieci.
26, 18	γευστῶν; ἀλλ' ἤ, ὅσα	γευστῶν ἄλλοις ἢ ὅσα scripsi[39].
26, 24	ἦν συγχωρεῖν, ἢ ἐν	[ἦν] συγχωρεῖν ἦν ἐν conieci[40].
26, 25	ἔχειν, ⟨ἢ⟩ ὄντος	ἔχειν, ὄντος codices[41].
27, 15	καὶ νοῦν, ἣν δή	καὶ νοῦν· γῆν δή conieci[42].
28, 32	βράσεις	κράσεις codices[43].
28, 44	ἀδικήματος — καὶ μή	ἀδικήματος, κἂν μή conieci[44].
28, 45	σῶμα — ἔχουσαν	σῶμα, ἔχουσαν sic interpunxi[45].
28, 58-59	[καὶ ἀλόγῳ ἀπαθείᾳ	κἂν ἀλόγῳ ἀπαθείᾳ conieci[46].
29, 19	ἀλλὰ τί ἦν	ἀλλὰ τι ἦν scripsi[47].
32, 28	βλάπτοι ἄν	βλάπτοιτ' ἂν Creuzer.

---

[38] Nótese que los códices leen τῇ δὲ ψυχῇ.

[39] De este modo se salva el texto de los códices, que leen ἄλλοις, con sólo cambiar la puntuación; además, en la lín. 17 pongo coma en vez de punto.

[40-41] Pasaje sumamente difícil. La enmienda que propongo es tentativa.

[42] De este modo, el texto queda armonizado con un pasaje posterior (IV 4, 30, 19). Para la idea, cf. trad., con la n. 143.

[43] Con ello retiro mi conjetura anterior (ὀράσεις), volviendo al texto de los códices, que es perfectamente inteligible, si tenemos en cuenta que οὐδενὸς ἄλλου depende de τὰς ὀργὰς ἔχωσι. Para esta construcción, cf. Lisias, 12, 20, y 31, 11; y Jenofonte, *Hellenica* III 5, 5.

[44-45] Lección aceptada por Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, página 322.

[46] Esta interpretación difiere de la que di en *Emerita* 43 (1975), 189, en que ahora leo κἂν en vez de καί.

[47] Quitando el signo de interrogación al final de la frase (lín. 23).

Henry-Schwyzer		Nuestra versión
IV 4, 33, 13	[τῶν μελῶν]	τῶν μελῶν codices [48].
33, 14-15	καὶ ⟨τῶν μελῶν⟩ πιεζομένου	καταπιεζομένου conieci [49].
34, 22	γον mendum pro	γοῦν.
34, 23	ἀλλὰ τί;	ἄλλα τί; scripsi [50].
35, 18	ὑπὸ τοῦ εὐλόγως	ὑπὸ τοῦ ἐν λόγοις codices [51].
36, 34	[ὀφθαλμὸν καὶ] ὀστοῦν	ὀφθαλμὸν καὶ ὀστοῦν ⟨ἄλλην, καὶ ἄλλην μὲν ὀστοῦν⟩ addidi [52].
40, 10	ἀλκῇ	ἀλκή scripsi cum codice E [53].
41, 12-13	ἢ ἐλθεῖν ἢ	μὴ ἐλθεῖν ᾖ conieci [54].
41, 14	μετατιθέν	μετατεθέν Creuzer [55].
42, 22-23	[τὸ γενόμενον]	τὸ γενόμενον codices [56].
42, 23	αὐτὸ	αὐτὸ scripsi [57].
44, 24	[ὅτι] οὕτως	ὅτι οὕτως codices.
45, 34	συναισθήσεις	συνθέσεις familia z [58].
IV 5, 2, 2	[φῶς]	φῶς codices [59].
2, 25	τὸ διδόμενον	τὸ διαδιδόμενον conieci [60].
6, 2	[ὄντος]	ὄντως conieci.

[48-49] Lecciones aceptadas ahora por Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, pág. 322.

[50] Para el uso del pronombre interrogativo en singular como predicado de un neutro plural, cf. Platón, *Gorgias* 508 b 3, con la n. de Dodds.

[51] Lección aceptada ahora por Henry-Schwyzer, *ibidem*.

[52] Cf. *Emerita* 43 (1975), 189.

[53] Henry-Schwyzer (*ibid.*, 323) aceptan ahora el nominativo.

[54-55] Para el sentido cf. trad. con la n. 234. La interpretación que doy ahora de este dificilísimo pasaje es más sencilla textualmente que la que propuse en *Emerita, ibid.*, págs. 189-190.

[56-57] No hay necesidad de enmendar el texto de los códices (en contra de *Emerita, ibid.*, pág. 184), porque, en este contexto, ἀπαθὲς significa «no causante de afección» (cf. Liddell-Scott-Jones, *s.v.*, III).

[58] Dando aquí a esta palabra el sentido de «combinaciones» (Liddell-Scott-Jones, *s.v.*, II).

[59] Suprimiendo esta palabra no quedaría claro que se trata de la conjunción de la luz del ojo con *la luz intermedia*.

[60] Cf. Platón, *Timeo* 45, d 2; 67 b 3-4.

HENRY-SCHWYZER		NUESTRA VERSIÓN
IV 5, 7, 35	[φῶς]	φῶς codices[61].
8, 21-22	ὅμοιον αὐτοῦ	ὅμοιον ⟨ὂν⟩ αὐτοῦ addidi[62].
8, 25	ἀντιλήψεται; ἦ μέντοι	ἀντιλήψεται, ἦ μέντοι interpunxi[63].
8, 25-26	ἀντιληπτὰ ἔσται, οὐχ	ἀντιληπτὰ ⟨ἀντιληπτὰ⟩, ἔσται οὐχ addidi[64].
8, 29	ἐκεῖ ἤ	ἐκεῖ εἴη conieci[65].

[61] También HENRY-SCHWYZER (*ibid.*, pág. 323) aceptan ahora el texto de los códices.

[62] Tomando αὐτοῦ (= τοῦ ζῴου) como predicativo.

[63-65] Lecciones aceptadas por HENRY-SCHWYZER, *ibidem*.

IV 3 (27) PROBLEMAS ACERCA DEL ALMA, LIBRO I

Acerca del alma, sería acertado dedicar nuestro estudio a todos los problemas que hay que solucionar o en los que, al menos, caso de estancarnos en los problemas mismos, hay que sacar este provecho: el de conocer cuál es, en esos casos, el nudo del problema. Porque ¿en qué otro tema emplearía uno normalmente sus ratos de conversación y de estudio más razonablemente que en el del alma? Por otras muchas razones y, en particular, porque ello nos proporciona conocimiento en ambas direcciones: en la de las cosas de las que el alma es principio y en la de los principios de los que proviene el alma [1]. Por otra parte, al llevar a cabo el examen de este asunto, obedeceríamos a aquella recomendación del dios que nos exhorta a conocernos a nosotros mismos [2]. Además, si gustamos de investigar y averiguar las otras cosas, justo sería que investigásemos cuál es ese sujeto que investiga [3], al menos si anhelamos cap-

[1] El alma es el mejor observatorio para conocer la realidad, porque, estando situada en el medio, es perceptiva de ambos mundos: el inteligible y el sensible (IV 6, 3, 10).

[2] Alusión a la célebre máxima «Conócete a ti mismo», inscrita en el pórtico del templo de Apolo en Delfos (Platón, *Protágoras* 343 b; Pausanias, *Descripción de Grecia* X 24, 1). «Conócete a ti mismo» quiere decir «Conoce tu propia alma» (Platón, *Alcibíades I* 129 a-130 e, sobre todo 130 e 8-9). Para la historia de la exégesis de esta máxima cf. P. Courcelle, *Connais-toi toi-même. De Socrate à Saint Bernard*, 3 vols., París, 1974-1975.

[3] Compárese V 1, 1, 30-35.

tar el más deseable de los espectáculos[4]. Porque esa dualidad se daba ya aun en la Inteligencia universal[5]; así que es razonable que en las inteligencias particulares se dé algo que sea más bien sujeto y algo que sea más bien objeto[6]. Ahora bien, de qué modo damos acogida a los dioses, habrá que examinarlo; pero eso, cuando investiguemos de qué modo entra el alma en el cuerpo[7]. Por ahora, volvámonos de nuevo[8] a los que sostienen que aun nuestras almas provienen del Alma del universo[9].

En efecto, dirán que el hecho de que también nuestras almas alcancen los mismos objetos que los que alcanza el Alma del universo y posean una intelectividad similar —aun suponiendo que admitan esta similaridad— quizá no basta tampoco para probar que las nuestras no son partes de aquélla, porque dirán que aun las partes son de la misma especie que el todo[10]. Por otra parte, aducirán el pasaje en que también Platón expresa esta opinión cuando, al probar que el universo es un ser animado, dice que así como nuestro cuerpo es una parte del universo, así también nuestra alma

[4] Es decir, el alma hermoseada por la virtud (PLATÓN, *República* 402 d; cf. también *Timeo* 87 d 7-8), y, en el alma, la inteligencia (*Alcib. I* 133 b-c).

[5] Se refiere a la dualidad sujeto-objeto, propia de toda inteligencia.

[6] Más a la letra sería: «algo que sea más bien así (= a modo de sujeto) y algo que sea más bien asá (= a modo de objeto)».

[7] El tema de la entrada del alma en el cuerpo se estudia en los caps. 9-19, y el de la acogida a los dioses en el cap. 11.

[8] El tema de los caps. 1-8 había sido ya tratado en IV 9 (cronológicamente anterior a IV 3).

[9] A modo de partes. Los estoicos sostenían que las almas individuales son partes del Alma del universo concebida como *pneûma:* un hálito vital y omnipermeante (*Stoicorum Veterum Fragmenta,* II, núm. 774).

[10] La respuesta a este primer argumento se halla en el cap. 2.

es una parte del Alma del universo[11]. Añadirán que se dice y se demuestra claramente que nosotros somos acompañantes de la rotación del universo y que, puesto que recibimos nuestros caracteres y nuestras suertes del universo y nacemos dentro de él, recibimos nuestra alma del medio que nos rodea[12]; y que del mismo modo que, en nosotros, cada parte nuestra participa de nuestra alma, así también en la misma proporción nosotros, que somos partes con respecto al todo, participamos del Alma total a modo de partes[13]. Dirán, en fin, que la frase «toda alma se cuida de todo lo inanimado»[14] significa eso mismo y es propia de quien excluye todo residuo de alma ulterior a la del universo, ya que ésta es la que toma a su cuidado el universo inanimado.

Pues bien, en contra de estas objeciones hay que 2
responder, en primer lugar[15], lo siguiente: que por el hecho de conceder que entran en contacto[16] con los mismos objetos, dan por sentado que son de la misma especie, con lo que admiten que tienen en común el mismo género[17] y excluyen que (la nuestra) sea una parte. No, sino que sería mejor y más justo que dijesen que son una misma y sola alma y que cada una es toda[18]. Ahora bien, al hacer de ellas una sola alma, las hacen depender de otro principio[19], el cual, no siendo

[11] PLATÓN, *Filebo* 30 a. Respuesta en 7, 1-12.

[12] Respuesta en 7, 20-31.

[13] Respuesta en los caps. 3-6.

[14] PLATÓN, *Fedro* 246 b 6. Respuesta en 7, 12-20.

[15] Respuesta al primer argumento (1, 18-22) en dos partes: a) las almas, tanto la del universo como las nuestras, provienen de un principio superior (2, 1-10); b) en qué sentido las almas son «partes» (2, 10-59).

[16] Es decir, el Alma del universo y las nuestras.

[17] Aquí «género» *(génos)* viene a significar lo mismo que «especie» *(eîdos)*.

[18] Porque, en definitiva, todas son una sola, según la tesis de IV 9.

[19] Este otro principio es el Alma superior, que es como un centro indiviso del que las almas particulares, es decir, las almas encar-

ya, él mismo, de este o de aquel ser, sino de niguno —ni del cosmos ni de ningún otro—, él mismo da origen a lo que es (alma) del cosmos o de cualquier otro ser animado. Porque lo correcto es que, justamente por ser sustancia, no toda alma es alma de algún ser, sino que existe un alma que no lo es de ninguno en absoluto, y que todas las otras, las que lo son de alguno, se hacen tales en un momento dado y accidentalmente [20].

Pero tal vez hay que comprender con mayor precisión en qué sentido se emplea «parte» en esta clase de seres [21]. Pues bien, hay que desechar el sentido de parte de un cuerpo, tanto si el cuerpo es homogéneo como si es heterogéneo, tras limitarnos a señalar lo siguiente: que cuando «parte» se predica de los cuerpos homeoméricos [22], la parte lo es en virtud de la masa, no en virtud de la forma del tipo de la blancura [23]. Porque la blancura que hay en una porción de leche no es una parte de la blancura de la leche total, sino blancura de una porción de leche; no es, empero, una parte de blancura, ya que la blancura carece en absoluto de magnitud y de cuantidad. Esto por lo que atañe a este sentido.

---

nadas en cuanto encarnadas, incluida la del cosmos, son a modo de radiaciones (cf. IV 1, 14-17).

[20] «En un momento dado», es decir, en el momento de su encarnación en un cuerpo; «accidentalmente», puesto que el alma no es una forma inseparable del cuerpo, sino una sustancia capaz de existir por sí sola.

[21] Es decir, en los seres transcendentes. Aquí radica la diferencia esencial entre los estoicos y Plotino: para los primeros, el alma es cuerpo y las almas particulares son «fragmentos» de un mismo cuerpo, mientras que, para Plotino, el alma es incorpórea y las almas particulares son partes idénticas al todo.

[22] Los cuerpos «homeoméricos» son aquellos cuyas partes son semejantes entre sí y semejantes al todo.

[23] Las formas del tipo de la blancura son las cualidades somáticas: sobre ellas, cf. IV 2, n. 7.

Mas cuando aplicamos el término «parte» a los seres incorpóreos, lo empleamos o en el sentido en que es aplicable a los números, como el dos es parte del diez —entiéndase que nos referimos a los números puros y abstractos—, o en el sentido de parte de un círculo o de una línea, o en el sentido en que el teorema es parte de una ciencia[24]. Pues bien, en las unidades y en las figuras, sucede necesariamente lo mismo que en los cuerpos: que el todo disminuye con su fraccionamiento en partes y que las partes son en cada caso menores que el todo. Y es que, como son cosas dotadas de cuantidad y cifran su ser en la cuantidad y no son la Cuantidad en sí, aumentan y disminuyen forzosamente. Así pues, no cabe aplicar al alma el término «parte» en este sentido. La razón es que el alma no es una cosa dotada de cuantidad de modo que el Alma universal sea una decena y la otra una unidad. Porque, entonces, además de otros muchos absurdos, se seguiría éste: que la decena no sería algo unitario, con lo que o cada una de las unidades mismas de la decena sería un alma o el alma constaría de componentes que serían todos inanimados[25]. Añádase que se nos ha concedido que aun la parte del Alma total es de la misma especie que ésta.

Por otro lado, en la cuantidad continua no es necesario que la parte —por ejemplo, la de un círculo o la de un cuadrado— sea semejante al todo; o por lo menos, no es necesario que, en las cosas en las que es posible tomar una parte ⟨semejante al todo⟩, todas las partes sean semejantes —por ejemplo, que en los triángulos sean triángulos—, sino que pueden ser diferentes. Ahora bien, ellos sostienen que toda alma es de la mis-

---

[24] Esta última es la solución verdadera (*infra*, 2, 50-54, y n. 27).

[25] Si las unidades fueran almas, el conjunto (= el Alma universal) sería una suma de almas, no un Alma; si las unidades no fueran almas, el Alma universal constaría de componentes inanimados.

ma especie. Además, es verdad que en una línea la parte mantiene su ser de línea; pero, aun en este caso, la parte difiere en magnitud; el alma, en cambio, si la diferencia entre el alma particular y la total se debiera a la magnitud, el alma sería algo dotado de cuantidad y sería un cuerpo, pues tomaría de la cuantidad su diferenciación en cuanto alma. Ahora bien, había quedado establecido que todas las almas eran semejantes y enteras. Por otra parte, es evidente que el alma tampoco se divide del mismo modo que las magnitudes, y ni ellos mismos admitirían que el Alma total se fragmente en partes. Eso sería deshacer al Alma total, con lo que ésta no sería más que un nombre si fuera verdad que no fue jamás, toda entera, un principio originario[26]: sería como si, repartido el vino en muchas porciones, alguien dijese que cada porción en su respectiva ánfora era una parte del vino total.

Entonces, ¿será verdad que el alma es parte en el mismo sentido en que se dice que el teorema de una ciencia es parte de la ciencia total dado que la ciencia misma no se queda por eso menos entera mientras que la partición es como una enunciación y una actualización de cada teorema? [27]. Precisamente en una entidad así cada parte contiene en potencia la ciencia entera, pero ésta no es por eso menos entera. Si, pues, esto es lo que se verifica en el caso del Alma total y de las otras, entonces el Alma total, que consta de semejantes partes, no será alma de un ser particular, sino un Alma autosubsistente, y, por tanto, tampoco será Alma del cosmos, sino que aun la del cosmos será una de las almas particulares. Luego todas son partes de una sola Alma, puesto que son de la misma especie.

[26] Es decir, un principio originario anterior por naturaleza a sus partes, y no un mero agregado o un mero compuesto de partes.

[27] La respuesta es «sí». Para la analogía de la ciencia, cf. III 9, nn. 20-22 y nótese que la imagen del centro y del círculo aplicada allá a la ciencia es igualmente aplicable al Alma (*supra*, n. 19).

—Pero ¿cómo es que la una es Alma del cosmos mientras que las otras lo son de partes del cosmos? [28].

¿Es que son partes del mismo modo que alguien 3
podría decir que en un animal individual el alma que está en el dedo pequeño es parte del alma total que está en todo el animal?

—Pero esta teoría da por resultado o que ninguna alma se ausenta del cuerpo o que la llamada «Alma del universo» está toda ella no en un cuerpo, sino fuera del cuerpo del cosmos [29]. Ahora bien, este punto habrá que examinarlo [30]; pero ahora hay que aquilatar en qué sentido se puede hablar en conformidad con esa analogía [31]. Porque si el Alma del universo se comunica a todos los animales particulares y cada alma particular es una parte en ese sentido, entonces si (la del universo) se dividiera, no se comunicaría a cada uno; pero si permanece la misma [32], quiere decir que el Alma total será omnipresente por ser una sola y la misma presente a la vez en muchos. Pero esto ya no implicará que un alma sea total y otra parcial, y sobre todo en seres en los que está presente el mismo grado de potencia [33].

[28] La división ficiniana de capítulos es desorientadora en este caso, pues la frase final del cap. 2 forma un todo continuo con la inicial del cap. 3. Ambas forman parte de una misma objeción, que es una repetición del argumento cuarto del cap. 1 (1, 30-33), cuya respuesta viene dada en los caps. 3-6.

[29-30] Cf. *infra*, 4, 1-21.

[31] La analogía mencionada (3, 1-3) no es aceptable sino con ciertas restricciones: a) lo de «partes» no debe ser entendido, ni en el caso del cosmos ni en el de los animales individuales, en el sentido estoico de fracciones de alma localizadas en fracciones de cuerpo (3, 7-26): b) las almas humanas no son meras potencias particularizadas del Alma total, como lo son los sentidos en el alma del hombre, sino que cada una de ellas es un todo, como lo es el Alma total (3, 27-31).

[32] Para la puntuación e interpretación de toda esta sección (3, 6-25), cf. *Mnemosyne* 22 (1969), 364-370.

[33] El mismo grado de potencia que en el Alma total, como sucede en los animales racionales.

En efecto, aun en los órganos a los que competen funciones diversas, como son los ojos y los oídos, no hay que decir que una porción de alma esté presente en la vista y otra en los oídos —el dividir así es propio de otros [34], sino que es la misma cosa, aun cuando en cada uno de los dos órganos actúe una potencia distinta, ya que en ambas potencias están presentes todas las potencias; sólo que, por ser diferentes los órganos, las percepciones resultan diferentes; no obstante, todas confluyen en una «forma de formas», capaz de asumir todas las formas [35]. Y que esto es así, lo prueba tanto el hecho de que todas las formas confluyen necesariamente en un solo centro [36], pero no todos los órganos por los que penetran son capaces de recibir todas las formas, como el hecho de que las afecciones se diversifican según los órganos, pero el juicio es emitido por un mismo sujeto, que es como un juez, y éste ha tomado conocimiento tanto de los juicios formulados como de los actos realizados [37]. Ahora bien, ya hemos dicho [38] que hay una sola alma omnipresente aun en medio de la diversidad de funciones.

Además, si (las almas particulares) fueran como los sentidos [39], no sería posible que cada individuo pensase por sí mismo; pensaría aquella Alma [40]; pero si la intelección es —decíamos [41]— propia de cada individuo, entonces cada alma particular existe en sí misma; y como es además un alma racional y racional del mismo

[34] De los estoicos (*Stoicorum Veterum Fragmenta,* II, números 823-833).

[35-36] Cf. *art. cit.* en la n. 32.

[37] Plotino piensa en el alma humana. Para la comparación del juez, cf. VI 4, 6.

[38] En 3, 13-18.

[39] Aquí *aisthéseis* significa «sentidos», no «sensaciones».

[40] La del universo.

[41] Cf. IV 9, 3, 26-27.

modo que se dice que lo es el Alma total, síguese que la supuesta alma parcial es la misma que la total, y no una parte de la total [42].

4 Si, pues, el alma es una sola de este modo, ¿qué hay que responder al que, tratando de explorar las consecuencias, nos pregunte perplejo, primero, si el alma puede ser una sola de ese modo, estando a la vez en todos, y, segundo, si eso es posible cuando un alma está en un cuerpo y otra no está en un cuerpo? Porque tal vez la consecuencia será que toda alma está siempre en un cuerpo, y sobre todo la del universo, ya que de ésta no se dice, como de la nuestra, que abandone el cuerpo. Aunque algunos dicen que (la del universo) abandonará este cuerpo, pero que no ha de estar completamente fuera de algún cuerpo [43]. Pero si no ha de estar completamente fuera de algún cuerpo, ¿cómo es que una ha de abandonarlo y otra no, si son la misma? Bien es verdad que en la Inteligencia, que se separa de sí misma por la alteridad en partes que son perfectamente distintas entre sí pero que están siempre juntas —pues esta Esencia sí puede ser indivisible [44]—, ninguna dificultad de este tipo puede ponernos en aprieto; pero en el alma que se dice que es «divisible en los cuerpos» [45], esta teoría de que todas las almas son una sola entraña numerosas dificultades. A no ser que uno suponga que esta unidad permanece estable en sí misma sin caer en el cuerpo [46] y (suponga también) que de aquella unidad dimanan luego todas las almas, tanto la del universo co-

[42] Cf. *supra*, n. 31 (ap. b).

[43] Alusión, al parecer, a los estoicos y a su teoría de la sucesión infinita de nuevos cosmos en virtud de la «conflagración» *(ekpýrōsis)* y «restauración» *(apokatástasis)*. Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núms. 596-632.

[44] Cf. lo dicho sobre la Sustancia inteligible en IV 2, 1, 17-29.

[45] PLATÓN, *Timeo* 35 a 2-3. Plotino se refiere al alma inferior.

[46] «Lo uno del alma» es el Alma superior como centro indiviso (*supra*, n. 19).

mo las otras, y que hasta cierto nivel como que se mantienen juntas unas con otras y son una sola porque no se hacen almas de ningún cuerpo particular, pero que, aunque están suspendidas de arriba por sus extremidades, se lanzan acá y allá como lo hace la luz cuando, próxima ya a la tierra, se divide por las casas a la vez que no queda dividida, sino que, a pesar de todo, sigue siendo una [47].

Además, el Alma del universo descuella siempre porque a ella no le corresponde bajar, ni siquiera en su parte inferior, ni volver su atención a las cosas de aquí [48]; a las nuestras, en cambio, sí [49], tanto por razón de que a ellas les está asignada una parte en el mundo de aquí, como por la atención que prestan a lo que tiene necesidad de sus desvelos. Hay, pues, un alma —la parte ínfima del Alma del universo— que se asemeja al alma que hay en un árbol gigantesco y que gobierna dicho árbol sin esfuerzo y calladamente. En cambio, la parte inferior de nuestra alma es comparable a unos gusanos que nacieran en una parte podrida del árbol: tal es, en efecto, el cuerpo animado dentro del universo. Mas la parte restante de nuestra alma, o sea, la que es de la misma especie que la parte superior del Alma total, es comparable al hortelano que velara por los gusanos que hay en el árbol y se aplicase solícito al árbol; o bien, es comparable a un hombre del que se dijera que, mientras está sano y convive con los otros hom-

[47] De nuevo, la imagen sugerida es la del centro (*supra*, nn. 19 y 27): el Alma superior es como el sol, que es un centro luminoso; las almas particulares son como los rayos de luz, que se difunden a la redonda; los cuerpos en que se encarnan las almas son como las casas en las que penetra la luz. Para los cuerpos como «viviendas» de las almas, cf. *infra*, n. 63.

[48] Cf. III 4, 4, 1-7.

[49] Es decir, a las nuestras sí les corresponde bajar y volver su atención a las cosas de aquí, como se explica a continuación.

bres sanos, se aplica a sus ocupaciones, tanto si es hombre de acción como si se dedica al estudio, pero que, al caer enfermo y dedicarse al cuidado del cuerpo, se aplica al cuerpo y queda convertido en posesión del cuerpo [50].

—Pero entonces, ¿cómo será posible todavía que un alma sea tuya, otra de éste y otra de otro? ¿Por ventura será de éste en su parte inferior y no de éste, sino de aquél, en la superior? Pero, justo en ese caso, Sócrates existirá mientras suceda que aun el alma de Sócrates esté en el cuerpo, mas perecerá cuando su alma esté plenamente en la región más eximia [51].

—La respuesta es que ninguno de los seres ha de perecer, porque tampoco allá han de perecer las Inteligencias quedando reducidas a unidad por el hecho de que no están divididas corporalmente, sino que cada una permanece reteniendo por la alteridad la identidad de su ser [52]. Pues así también las almas, inmediatamente suspendidas una a una de su respectiva Inteligencia [53], siendo como son razones representativas de las Inteligencias y estando más desarrolladas que aquéllas cual

---

[50] Resumiendo la triple analogía (4, 26-37): a) Alma ínfima del cosmos = alma vegetativa de un árbol; b) alma vegetativa del hombre = gusanos que vegetan en una parte podrida del árbol; c) alma superior del hombre = hortelano que vela por los gusanos y por el árbol. En la parte superior del alma humana entra también la que, en otros contextos, es llamada «parte intermedia» (= el intelecto discursivo) que puede orientarse hacia arriba o hacia abajo (12, 6-8 y n. 123) y es comparable a un hombre que puede mantenerse sano o caer enfermo.

[51] El alma puede estar «en la región más eximia» (= en la región inteligible) de dos modos: a) de modo imperfecto mientras está en el cuerpo; b) plenamente cuando está fuera del cuerpo (cf. *infra*, n. 151, y IV 5, 1, 5-6).

[52] Cf. *Introd. gen.*, secc. 36.

[53] El alma de Sócrates, por ejemplo, está prendida de una Inteligencia individual que es, a la vez, la Forma de Sócrates o el Sócrates en sí (cf. V 7, 1, 1-5).

convertidas de algo exiguo [54] en algo múltiple, estando cada una en contacto con su respectiva, exigua y más indivisa Inteligencia, deseando dividirse ya, pero no pudiendo llegar a la división total porque preservan tanto su identidad como su alteridad, cada una sigue siendo una, a la vez que todas juntas son una sola [55].

Recapitulando lo expuesto, hemos dicho que las almas provienen de una sola Alma y que las muchas almas que provienen de una sola están, al igual que la Inteligencia, divididas y no divididas, y que el Alma que se queda es una Razón unitaria representativa de la Inteligencia, y que de esa Alma proviene una serie de razones parciales e inmateriales [56], lo mismo que en la Inteligencia [57].

6 —Pero ¿por qué el Alma del universo, siendo de la misma especie [58], ha creado el cosmos mientras que la de cada individuo no lo ha creado, pese a que también ella contiene en sí misma todas las cosas? [59]. Que el alma puede encarnarse y estar a la vez en muchos cuerpos, ya lo hemos dicho [60]. Pero ahora hay que decir —pues de ese modo tal vez se conocerá también cómo una misma cosa produce, o sufre, o produce y sufre efectos distintos en sujetos distintos; o mejor, este punto debe ser examinado por sí mismo [61]—, hay que decir, pues, cómo y por qué la una ha creado el cosmos mientras que las otras no gobiernan más que una parte del cosmos.

---

[54] Es decir, de algo indiviso. Reminiscencia de PLATÓN, *República* 442 c 5.

[55] Cf. supra, n. 18.

[56] El Alma es «un compendio de *lógoi*» (VI 2, 5, 12).

[57] La unimultiplicidad del Alma es análoga a la de la Inteligencia.

[58] Es decir, de la misma especie que las nuestras.

[59] Cf. V 7, 1, 7-10.

[60] En los caps. 3-5.

[61] Cf. IV 4, 31-45.

—La respuesta es que no hay nada de sorpredente en que, de entre sujetos que poseen la misma ciencia [62], unos dominen sobre un sector más amplio de cosas y otros sobre un sector más reducido.

—Pero ¿por qué?, podría objetar alguno.

—Pues porque aun en las almas hay diversidad, se le podría responder. O mejor, por razón de que la una no se apartó del Alma total, sino que se resvitió del cuerpo sin dejar de estar allá, mientras que las otras recibieron su lote de cuerpo cuando ya había cuerpo, porque la otra, que es como un Alma hermana [63], tomó la iniciativa preparándoles previamente una especie de viviendas. Y también es posible que la una pusiera la vista en la inteligencia total y que las otras, en cambio, la pusieran más bien en sus respectivas Inteligencias parciales. Por otra parte, cabe que aun éstas tuviesen poder para crear el cosmos, pero que ya no les fuera posible porque ya lo había creado aquélla adelantándoseles en tomar la iniciativa. Mas el mismo problema se hubiese planteado si cualquier otra hubiera tomado la delantera.

Pero es preferible responder que fue porque aquélla está más vinculada a los Seres de arriba, dado que la potencia de los seres inclinados al mundo de allá es mayor. Porque cuando las almas se mantienen a salvo y en seguro, producen del modo más expedito, pues es propio de una potencia superior el no ser actuada por los seres en los que actúa. Ahora bien, esa potencia proviene de quedarse allá arriba. Quedándose, pues, (aquella Alma) en sí misma, actúa en los seres cuando éstos

62 De nuevo la analogía de la ciencia, aunque enfocada de otro modo.

63 La imagen de los cuerpos como viviendas de las almas aparece ya insinuada en 4, 20 (*supra*, n. 47). La idea del Alma del universo como un Alma hermana preparando esas viviendas para las otras almas aparece también en II 9, 18, 14-17.

se le acercan, mientras que las otras, son ellas mismas las que se acercaron. Así que se alejaron hasta caer en lo profundo. O mejor, una vez arrastrada hacia abajo una amplia zona de ellas, ésta las arrastró también a ellas hasta dejarlas hundidas en espíritu [64]. Porque la frase «almas de segundo y de tercer grado» [65] debe ser interpretada como dicha a causa de su mayor cercanía o lejanía, del mismo modo que también entre los hombres no todas las almas están relacionadas por igual con las cosas de allá arriba, sino que algunos pueden llegar a aunarse, otros a acercarse ansiosamente y otros consiguen esto en menor grado [66] por razón de que no todos actúan con las mismas potencias, sino que unos actúan con una potencia de primer grado, otros con una de segundo y otros con una de tercer grado, aunque todos poseen todas las potencias.

7 Y sobre estas cuestiones baste con lo dicho.

—Pero ¿y la frase del *Filebo* [67], que sugiere que las demás almas son porciones de la del universo?

—Lo que esa frase quiere decir no es, empero, lo que alguno cree, sino lo que al autor le convenía entonces, a saber, que el cielo es un ser animado. Eso es, pues, lo que prueba diciendo que es absurdo decir que el cielo sea inanimado cuando nosotros, que tenemos por cuerpo una parte del cuerpo del universo, tenemos alma.

---

[64] Cf. *infra*, n. 123.

[65] PLATÓN, *Timeo* 41 d 7.

[66] Estos tres grados de unión del alma con lo inteligible y en correspondencia con tres niveles de alma («almas de primero, de segundo y de tercer grado») reaparecen en un pasaje posterior (8, 10-15). Comparando ambos pasajes, podemos definir tentativamente esos tres grados como sigue en orden descendente: a) unión actual por la *intuición*, propia del intelecto intuitivo; b) unión aproximativa por el *conocimiento racional*, propio del intelecto discursivo; c) unión más lejana por el *deseo instintivo* del bien, propio de la naturaleza.

[67] Repetición del argumento segundo del cap. 1 y respuesta (cf. *supra*, n. 11).

Porque ¿cómo podría tenerla la parte si el universo fuera inanimado? Pero donde el autor pone más en claro su pensamiento es en el pasaje del *Timeo*[68] en que (Platón)[69], sólo después de haber sido originada el Alma del universo, crea las demás almas empleando la mezcla sacada de la misma cratera de la que salió también el Alma del universo, creando toda otra alma de la misma especie que aquélla, pero atribuyendo la diferencia a calidades de segundo y de tercer grado.

—¿Y la frase del *Fedro:* «toda alma se cuida de todo lo inanimado»?[70].

—Efectivamente, ¿qué otra cosa sino el alma podría gobernar la naturaleza del cuerpo, modelarla, ordenarla o crearla? Y no es que un alma esté capacitada por naturaleza para ello y otra no. El alma «perfecta» —dice (Platón)[71]—, o sea, la del universo, actúa en el cosmos «caminando por las alturas», no sumergiéndose en él, sino como montada encima. Y así es como gobierna cualquier alma que sea perfecta. Mas al hablar de «la que, por el contrario, ha perdido las alas»[72], con ello distingue ésta de aquélla.

Por otra parte, el que seamos acompañantes de la rotación del universo y tomemos de ella caracteres morales[73] y experimentemos su influjo, eso no puede ser prueba alguna de que nuestras almas sean partes. En efecto, el alma es capaz de asimilar múltiples impresiones provenientes de la índole de las regiones, de las aguas y del aire. Añádase la diversidad de las ciudades en que habitan y la de los temperamentos. Admitíamos

---

[68] 41 d 4-8.

[69] El sujeto sobreentendido es «Platón», mejor que «el Demiurgo», como se ve comparando este pasaje con IV 8, 4, 35-36.

[70] Repetición del argumento quinto del cap. 1 y respuesta (cf. *supra,* n. 14).

[71-72] *Fedro* 246 b 7-c 2.

[73] Es decir, «algunos caracteres morales», no todos (cf. II 3, n. 48).

también [74] que, pues estamos dentro del universo, recibimos algo del Alma del universo, y concedíamos que experimentamos el influjo de su rotación. Pero a esto oponíamos [75] un alma distinta y que se muestra distinta principalmente por su resistencia. Y a lo de que nacemos en el seno del universo, respondemos que también el alma que se aloja en el seno materno es distinta, y no la de la madre.

8 He aquí, pues, cómo han quedado solucionadas las dificultades. El hecho de la simpatía tampoco es un obstáculo para nuestra doctrina: las almas simpatizan porque todas provienen de la misma que la del universo. Además, ya hemos dicho [76] que las almas son una sola a la vez que muchas; hemos explicado [77] cómo es la diferencia de la parte con respecto al todo y hemos hablado [78], en general, de la diferencia entre alma y alma. Ahora resumámosla diciendo que puede suceder que las almas difieran por causa del cuerpo y sobre todo por sus caracteres morales, por sus actos racionales y como resultado de las vidas vividas anteriormente. Porque dice (Platón) [79] que las almas hacen su elección de acuerdo con las vidas vividas anteriormente. Por otra parte, si se tiene en cuenta la naturaleza del alma en general, también hemos hecho mención de las diferencias intrínsecas cuando decíamos [80] que hay almas de segundo y de tercer grado y que todas son todas las cosas [81] pero que cada una es lo que es según la potencia que actuó en ella, y que esto se debe a que un alma se aúna en acto, otra por el conocimiento y otra por

---

[74-75] Cf. III 1, 8.

[76] *Supra,* 2, 4-5.

[77] *Supra,* 2, 10-59.

[78] En el cap. 6.

[79] *República* 620 a 2-3. Nótese que Platón dice «la mayoría de las veces».

[80-81] Cf. *supra,* 6, 27-34, con las nn. 65-66.

el deseo; es decir, se debe a que diversas almas miran diversos objetos y son y se hacen precisamente aquello que miran. Y, por otra parte, la plenitud y la perfección no es la misma para todas las almas.

Ahora bien, si el sistema total constituido por las almas es variado —pues es una Razón unitaria y universal, *múltiple y variada, al modo de un Animal psíquico multiforme*[82]—, si, pues, esto es verdad, también lo es que es un sistema coordinado y que los Seres[83] no están totalmente desmembrados unos de otros y que entre los Seres no se da el azar, cuando ni siquiera se da entre los cuerpos; de donde se sigue lógicamente que hay un número determinado de Seres. Porque, además, los Seres deben ser estables, los inteligibles deben ser los mismos y cada uno de ellos debe ser numéricamente uno, pues lo que es un «esto» es así[84]. Bien es verdad que hay cosas a las cuales, como su individualidad *es fluente a causa de su naturaleza corporal,* puesto que la forma les es adventicia, el ser según forma les corresponde siempre a imitación de los Seres; pero hay otras cuyo ser se cifra en una quididad numéricamente una porque no son resultado de una composición, y esa quididad les compete desde el principio, y ni pasa a ser lo que no era ni dejará de ser lo que es. Efectivamente, aunque ha de haber alguna causa que los produzca[85], no los hará de materia; mas si llega a hacer esto, debe también añadirles de sí misma algo sustancial. Así que habrá cambio en la causa misma[86] si produce ora más

---

[82] No es el Animal en sí, como lo es la Inteligencia, pero tampoco es un animal psicosomático, como los animales sensibles, sino un Animal psíquico.

[83] Es decir, las Inteligencias y las Almas.

[84] Numéricamente uno.

[85] El Uno produce la Inteligencia, y ésta el Alma.

[86] Contra el principio de la donación sin merma (*Introd. gen.*, sección 16, 3).

Seres, ora menos. Además, ¿por qué los produce en un momento dado y no eternamente de un modo determinado? Además, el producto no será eterno si puede aumentar o disminuir. Ahora bien, es cosa establecida que el alma es eterna.

—Entonces, ¿cómo será infinita, si ha de ser estática?

—Es que su infinitud es en punto a potencia, porque su potencia es infinita, no porque haya de dividirse infinitamente. Porque tampoco Dios está limitado[87]. Pues tampoco las almas; no es cada una lo que es, o sea, no es todo lo grande que es en virtud de un límite ajeno, sino que es por sí misma todo lo grande que ella quiere, y nunca jamás se saldrá de sí misma al proceder adelante, sino que la parte de ella que por naturaleza es capaz de extenderse hasta los cuerpos, se extiende por doquier; sin embargo, no queda escindida de sí misma cuando está tanto en el dedo pequeño como en el pie. Pues así está también en el universo allí adonde se extienda: está en una parte de la planta y también en otra aunque haya sido amputada, de suerte que está tanto en la planta inicial como en la parte que le ha sido amputada. Es que el cuerpo del universo es uno y el alma está en todas sus partes como en algo uno. Es más, si un animal putrefacto se descompone en muchas partes, el alma aquella del animal total deja de estar en el cuerpo porque, a su vez, deja de tener su propio receptáculo; si no, el animal no habría muerto. Mas las partes resultantes de la corrupción que son aptas para engendrar animales[88], unas unos y otras otros, retienen alma, pues no hay parte alguna de la que el alma se ausente, sólo que una parte es capaz de recibirla y otra no lo es. Y así, los seres animados que se originan

[87] Aquí «Dios» parece referirse a la Inteligencia.

[88] Alusión, al parecer, a la generación espontánea (cf. III 4, 6, 43-44 y V 9, 14, 15-16).

de ese modo no multiplican el número de almas, pues dependen de una sola Alma que sigue siendo una sola, exactamente como en nosotros, cuando se cortan ciertas partes y crecen otras en su lugar, el alma se ausenta de aquéllas y se hace presente en éstas mientras perdura la única alma. Ahora bien, en el universo el Alma única perdura por siempre, pero los seres que hay dentro de él unos retienen su alma y otros se desprenden de ella, aunque perduren las mismas potencias psíquicas.

9 Mas es preciso investigar además cómo entra el alma en el cuerpo [89]. ¿Qué clase de entrada es esa? He aquí un tema no menos merecedor que el anterior de nuestra extrañeza y de nuestra investigación. Pues bien, la entrada del alma en el cuerpo es de dos clases: la primera le ocurre al alma que está ya en un cuerpo, tanto a la que se reencarna en otro cuerpo como a la que pasa de un cuerpo aéreo o ígneo [90] a uno terrestre, y de ésta, por cierto, no suele decirse que sea una reencarnación porque el punto de partida de la encarnación es imperceptible. La segunda consiste en pasar del estado de desencarnación a un cuerpo cualquiera. Y ésta sería la primera asociación del alma con un cuerpo. Por eso, sería acertado examinar, a propósito de ésta, qué es lo que experimenta el alma en el momento en que, estando totalmente limpia de cuerpo, se reviste de una naturaleza corporal.

Pues bien, viniendo al Alma del universo —porque quizá resulte conveniente, o mejor, necesario, comenzar por ésta— hay que imaginarse mentalmente por motivos didácticos y aclaratorios [91] que la entrada del Al-

[89] Aquí se inicia el estudio del segundo problema: la entrada del alma en el cuerpo (caps. 9-19).

[90] Es decir, de un cuerpo demónico o cuasidemónico (cf. III 5, 6, 40-42).

[91-92] Sobre esta sección (9, 14-20), cf. *Introd. gen.*, secc. 59.

ma y la animación del universo se produce de hecho. En realidad, no hubo un tiempo en que este universo no estuviese animado, ni hubo un tiempo en que el cuerpo subsistiese en ausencia del Alma ni un tiempo en que la materia estuviese desordenada [92]. Pero es posible concebir una situación así separando mentalmente un componente del otro. Porque todo compuesto es susceptible de ser analizado en sus componentes por la razón y el pensamiento. La verdad es, en efecto, como sigue: si no hubiera cuerpo, el Alma ni siquiera podría proceder adelante, porque tampoco hay otro lugar en que su naturaleza le permita situarse. Pero si el Alma ha de proceder adelante, habrá de crearse un lugar para sí misma, y, en consecuencia, también un cuerpo. Y como la estabilidad del Alma estriba, por así decirlo, en la Estabilidad en sí [93], surgió como una luz potente que irradia esplendor y luego, en los últimos confines del fuego, se trueca en tiniebla [94]; y, puesto que la tiniebla vino a la existencia, el Alma, reparando en ella, la configuró [95], pues no sería justo que una cosa que se hiciese vecina del Alma dejara de participar en una estructura como la que recibió el sustrato estructurado: una estructura oscura en un sustrato nativamente oscuro [96].

Convertido, pues, el cosmos en una especie de mansión hermosa y variada, no se desconectó de su Hace-

---

[93] La Estabilidad en sí es la de la Inteligencia.

[94] El Alma es como un centro luminoso; la zona celeste, que colinda con el Alma (cf. 17, 3-4), es como los confines extremos del fuego (cf. *infra*, n. 103); la materia es como la tiniebla en que se esfuma el fuego.

[95-96] Nótese el esquema bifásico descrito ya en III 4, 1, 8-17: a) en una primera fase, génesis de la materia a modo de un sustrato oscuro; b) en una segunda fase, estructuración de la materia por el Alma mediante la imposición de un *lógos*. En el cap. sig. (10, 7-9), esta segunda fase es descrita como una «sobreiluminación» por la imposición de una forma.

dor, pero tampoco contaminó al Alma, sino que todo él y en todas sus partes fue estimado por ella digno de su cuidado, que es provechoso para él, para que exista y para que sea hermoso en la medida precisa en que le era posible participar del ser, pero innocuo para quien lo preside, puesto que lo preside quedándose arriba. Tal es el modo como el cosmos es un ser animado: teniendo un alma que no es de él, sino para él; dominado, no dominante; contenido, no continente. Yace, en efecto, en el Alma que lo sustenta, sin que haya parte alguna que no participe de ella, como una red que cobrase vida en el agua, empapándose de ella pero sin poder posesionarse del medio en que está [97]. La red, empero, se coextiende con un mar previamente extendido y en la medida en que puede, ya que cada una de sus partículas no puede estar sino allí donde yace; el Alma, en cambio, es tan grande en su naturaleza porque no es de una magnitud determinada, de suerte que puede abarcar todo el cuerpo con algo idéntico. Doquiera se extiende el cuerpo, allí está ella. Y, por otra parte, si no existiera el cuerpo, eso no afectaría en absoluto a la grandeza del Alma: el Alma es lo que es. Es que el universo no se extiende sino por donde está el Alma y es limitado en volumen, dilatándose tanto cuanto puede hacerlo sin dejar de tener el Alma que lo salvaguarde. Y así, la sombra es de la misma dimensión que la razón proveniente del Alma. Ahora bien, esa razón era tal que hubo de producir una magnitud de la misma dimensión que la que la Forma de la Magnitud quería producir [98].

[97] La imagen de la red inmersa en el agua expresa gráficamente la idea de que no es el Alma la que está en el cuerpo, sino el cuerpo en el Alma (*infra*, 20, 41-51; 22, 7-17).

[98] La magnitud del mundo sensible es como una sombre de la Magnitud en sí, mediando entre ambas el *lógos* de la magnitud emitido por el Alma.

10 Una vez oída esta explicación, es menester retornar a lo que existe siempre del mismo modo [99]. Supongamos que todas las cosas están juntas [100], es decir, que el aire, la luz y el sol, o mejor, que la luna, la luz y nuevamente el sol [101] están todos juntos pero manteniendo su rango de primero, segundo y tercer orden [102], y que el alma está ahí establemente por siempre supuesto que las cosas de primer orden y las siguientes son como la franja extrema de un fuego [103], ya que lo primero que de esa franja extrema surge más tarde es concebido como la sombra del fuego y, a continuación, también ésta se sobreilumina juntamente de modo que sobre la sombra proyectada, que inicialmente era totalmente oscura, se difunda una especie de forma.

El orden iba surgiendo conforme a un plan racional por la potencia del Alma, que está intrínsecamente dotada y penetrada toda ella de una potencia para poner orden conforme a un plan racional análogamente a como las razones seminales modelan los seres vivientes y los estructuran como una especie de microcosmos. Porque todo cuanto entra en contacto con el Alma es elaborado conforme al modo natural de la esencia del Alma.

---

[99] Es decir, a la zona celeste y los astros, que son permanentes (cf. II 1, 5, 14-16).

[100] Reminiscencia de ANAXÁGORAS, fr. 1.

[101] La segunda tríada (luna, luz y sol, en orden ascendente) es una rectificación de la primera, porque la zona celeste termina en la luna (II 1, 5, 16-17). El aire pertenece a la zona sublunar.

[102] El sol, de primero; la luz, de segundo, y la luna (que brilla con luz prestada), de tercer orden. La misma tríada en distinto orden y con distinta finalidad aparece en V 6, 4, 14-16.

[103] Las cosas «de primer orden y las siguientes» son el sol, la luz y la luna (cf. n. ant.). Ahora bien, éstas se asemejan no al centro luminoso, sino a la franja extrema de la zona luminosa. Luego tiene que haber otra cosa que sea como el centro luminoso, y ésa no puede ser otra que el Alma (cf. *supra*, n. 94). Acerca de la «sobreiluminación» de la tiniebla, de que se habla a continuación, cf. *supra*, nn. 95-96.

Ahora bien, el Alma no produce en virtud de un plan adventicio ni tras estar a la espera de una volición o una reflexión. Si produjera así, no produciría conforme a la naturaleza, sino conforme a un arte adventicio. Porque el arte es posterior a la naturaleza e imita a ésta [104] produciendo copias desvaídas y endebles —una especie de juguetes y no de mucho valor—, sirviéndose de numerosas herramientas para formar una imagen de la naturaleza. El Alma, en cambio, manda en los cuerpos en virtud de su esencia haciendo que se originen y adquieran el modo de ser que les impone ella misma, sin que los cuerpos primitivos puedan oponerse a su voluntad. Porque, entre los posteriores, sí hay cuerpos que, obstaculizándose a menudo unos a otros, se ven privados de conseguir su forma apropiada, que es la forma querida por la razón latente en un germen diminuto. En aquéllos, en cambio, como su forma surge y surge íntegra por obra del Alma y como, a la vez, las cosas originadas guardan un orden, de ahí que el producto resulte hermoso sin esfuerzo y sin obstáculos.

En el interior del cosmos, el Alma constituyó unos cuerpos como estatuas de dioses [105], otros como moradas de hombres y otros como otras sedes para otra clase de seres. Porque ¿qué resultado cabía esperar del Alma sino aquel que es capaz de producir? Pues lo propio del fuego es calentar, y lo propio de otro cuerpo, enfriar; mas la actividad propia del Alma es de dos clases: una interna y otra externa dirigida a otro [106]. Efectivamente, en los seres inanimados, la actividad interna

---

[104] Cf. PLATÓN, *Leyes* 889 a-d; ARISTÓTELES, *Física* 194 a 21-22.

[105] Los astros son dioses por su alma intelectiva (*infra,* 11, 26, con las nn. 119-120). Los cuerpos de los astros son, pues, a modo de estatuas de dioses.

[106] Alusión a la teoría de las dos actividades (*Introd. gen.,* 16, 1), aplicada al Alma.

y latente está como dormida, mientras que la externa y dirigida a otro consiste en hacer semejante a sí mismo a aquello que sea capaz de experimentar su influjo. Ahora bien, esta potencia para asemejar a sí mismo es común a todos los seres. Mas en el Alma tanto la actividad interna como la dirigida a otro están igualmente despiertas. Así pues, el Alma hace que vivan las otras cosas, o sea, todas las que no viven por sí mismas, y que vivan una vida tal que sea conforme a la que vive ella misma. Viviendo, pues, ella en una razón [107], comunica al cuerpo una razón, imagen de la que ella posee —ya que cuanto comunica al cuerpo no es más que una imagen de vida—, y también las conformaciones somáticas cuyas razones ella posee. Posee asimismo razones de dioses [108] y de todas las cosas. Por eso también el cosmos posee todas las cosas.

11 Y paréceme a mí que todos aquellos sabios antiguos que se propusieron asegurarse la presencia de los dioses erigiéndoles para ello santuarios y estatuas [109], se dieron cuenta, observando la naturaleza del universo, de que la naturaleza del alma es desde luego fácilmente atraíble a todas partes, pero que el recibirla es la cosa más fácil de todas si uno fabrica algún objeto que, por ser susceptible de su influjo, pueda servir de receptáculo de alguna parte de ella. Ahora bien, es susceptible de su influjo lo que de un modo o de otro está hecho a imitación de ella, siendo capaz de atrapar, como un espejo, alguna forma. Porque además, como la natura-

107 Es decir, un *lógos*, como principio conformador de la vida del Alma.

108 Nueva referencia a los astros (*supra*, n. 105).

109 En este capítulo se aborda el tema ya anunciado (cf. *supra*, n. 7) del modo como acogemos a los dioses (*i. e.*, a las almas y, a través de las almas, a los Seres inteligibles), y comienza apelando a la creencia primitiva, de la que también se serviría la teurgia, en la «simpatía» natural entre modelo e imagen.

leza del universo [110] produjo hábilmente todas las cosas a imitación de los Seres cuyas razones (representativas) [111] poseía, por eso, después que de ese modo cada cosa resultó ser una razón en la materia —una razón que había sido conformada a imagen de la razón anterior a la materia [112]—, (la naturaleza) conectó cada cosa con aquel dios [113] conforme al cual (cada cosa) vino a la existencia, con el dios en el que el alma puso la vista y al que poseía mientras creaba. Y, por consiguiente, no era posible que esa cosa se quedara sin participar en él; pero, por otra parte, tampoco era posible que aquél descendiera a ésta. El Sol de allá era en verdad aquella Inteligencia (transcendente) [114] —sírvanos, en efecto, el sol como ejemplo de nuestro razonamiento—, y a continuación de él había un alma permanente suspendida de una Inteligencia permanente. Pues bien, esta alma comunica sus propios límites —los que colindan con el sol sensible— al sol sensible y logra que por mediación de sí misma esté en conexión aun con lo inteligible, convertida como en intérprete tanto de lo que

[110] El Alma inferior del cosmos (cf. III 8, 2-4). En la dos secciones que siguen (11, 8-14 y 14-27), se explica la acción mediadora del Alma y, en la segunda, se especifica que la mediación es doble en correspondencia con los dos niveles del Alma.

[111] Doy aquí a *lógoi* el sentido de «razones representativas» de realidades superiores.

[112] Cada ser sensible es una «razón en la materia», o sea, un «*lógos* enmateriado», y éste, a su vez, es imagen del *lógos* inmaterial sito en la Naturaleza.

[113] Es decir, con la Forma inteligible respectiva.

[114] El Sol transcendente es la Forma de Sol, que es, a la vez, una Inteligencia transcendente, puesto que cada Forma individual es una Inteligencia individual (V 9, 8, 1-4). La idea general del pasaje (11, 14-27) es como sigue: el Sol inteligible es el Modelo del sol sensible; éste, a su vez, es un «dios», un animal dotado de alma inferior o sensitivo-vegetativa y alma superior o intelectiva. El sol sensible está en contacto inmediato con su alma inferior, ésta con la superior y ésta con el Sol inteligible, dado que cada alma individual está prendida de una Inteligencia individual (cf. *supra*, 5, 8-9, con la n. 53).

llega del sol inteligible al sensible como de lo que llega del sensible al inteligible [115] en la medida en que el sensible llega hasta el inteligible por mediación del alma. La razón de ello es que ningún inteligible dista mucho ni está lejos de ningún sensible al mismo tiempo que sí está lejos en cuanto distinto y en cuanto que no está mezclado, sino que está en sí mismo. Así que está junto al sensible sin dejar de estar aparte. Por eso son dioses los dioses sensibles [116]: porque jamás se apartan de los inteligibles, es decir, porque, de un lado, están vinculados al alma primitiva [117] mediante el alma que en cierto modo se apartó de aquélla [118], y, de otro, están mirando a la Inteligencia mediante aquella misma alma [119] por la que son lo que se dice que son [120], pues a ningún otro lado mira su alma sino allá.

12 Mas las almas de los hombres, al ver sus respectivas imágenes cual en el espejo de Dioniso [121], se adentraron en ellas lanzándose desde lo alto, pero sin que ni aun ellas se desconectasen de su propio principio, esto es, de la Inteligencia. Es que no descendieron con la inteligencia [122], sino que, aunque avanzaron hasta la tierra,

---

115 Una función similar atribuye PLATÓN a Eros en el *Banquete* (202 e 3-7).

116 Es decir, los astros (*supra*, nn. 105 y 108).

117 Es decir, al alma superior o intelectiva de cada astro.

118 La que, en cierto modo, se apartó de aquélla (= del alma primitiva) es el alma inferior.

119 Mediante el alma superior o intelectiva.

120 Es decir, «dioses».

121 Plotino pasa a estudiar la entrada del alma humana en el cuerpo (caps. 12-19). Sobre el mito del espejo de Dioniso, cf. J. PÉPIN, «Plotin et le moroir de Dionysos», *Rev. Intern. de Philos.* 24 (1970), 304-320. Dioniso ve su imagen reflejada en el espejo, va tras ella y se fragmenta. En la versión de Plotino, Dioniso representa al alma humana y el espejo al cuerpo. Esto confirma que el cap. 19 sobre la división del alma en el cuerpo forma parte de esta sección.

122 Clara alusión a la doctrina plotiniana de la «parte indescensa» del alma. (Sobre esta doctrina, cf. IV 8, n. 48.)

no obstante su cabeza está fija descollando por encima del cielo. Pero resultó que bajaron demasiado porque su parte intermedia [123] se vio obligada a velar por el cuerpo hasta el que avanzaron, necesitado como estaba de sus desvelos. Mas el Padre «Zeus, compadecido» [124] de su aflicción, hizo perecederas sus ataduras, que son la causa de su aflicción, y les permite un descanso de tiempo en tiempo, liberándolas del cuerpo a fin de que también ellas puedan estar en aquella región donde el Alma del universo reside por siempre sin volver su atención para nada a las cosas de aquí.

Efectivamente, al universo le basta y le bastará lo que ya tiene, pues se va realizando a plazos conforme a principios racionales perpetuamente estables. Así que como las cosas de aquí retornan siempre de tiempo en tiempo a la misma situación con plazos de vida fijos [125], por eso marchan en armonía con las de allá, dado que además las de aquí se realizan de acuerdo con las de allá porque todas [126] están subordinadas a un solo plan tanto en las bajadas de las almas como en sus subidas como en todo lo demás. Prueba de ello es también la sintonía de las almas con el orden de este universo sin independizarse de él, antes bien acoplándose a él en sus bajadas y actuando al unísono con la rotación celeste hasta el punto de que sus suertes, sus vidas y sus decisiones son presagiadas por las figuras de los astros [127].

---

[123] La «parte intermedia» es el intelecto discursivo, que puede orientarse hacia arriba o verse arrastrado hacia abajo (cf. II, 9, 2, 4-10).

[124] Cita de PLATÓN (*Banquete* 191 b 5) y reminiscencia de la *Ilíada* XV 12.

[125] Plotino no admite la sucesión periódica de mundos distintos, como los estoicos (*supra*, n. 43), pero sí la sucesión periódica de ciclos distintos dentro del mismo mundo (cf. V 7, 1, 14-25).

[126] «Todas», es decir, las de allá y las de aquí. En la lín. 16, pongo coma después de *ekeínois* y quito la de después de *ekeîna;* en la lín. 17, quito la coma después de *lógon.*

[127] Sobre los presagios astrales, cf. II 3, 7-8; III 1, 5-6; IV 4, 39.

Diríase que emiten sin desafinar una sola melodía. Y a esto, más que a otra cosa, se refiere enigmáticamente lo de «musical y armónicamente»[128]. Ahora bien, esto no sería posible si no fuera porque cada una de las acciones y pasiones del universo sucede de acuerdo con las cosas de allá por la regulación de los períodos de las almas, de sus rangos y del recorrido de vidas que recorren las almas, según su género, ora en la región inteligible, ora en el cielo, ora volviéndose a los parajes de aquí.

La Inteligencia, en cambio, permanece toda ella y por siempre allá arriba y nunca podrá salirse de sus fronteras, sino que, asentada toda ella allá arriba, influye en las cosas de aquí por medio del alma. Mas el alma, por su cercanía a la Inteligencia, se mantiene en una disposición más acorde con la forma proveniente de aquélla y transmite esa forma a los seres que están por debajo de ella: un alma la transmite del mismo modo y otras unas veces de un modo y otras de otro aunque manteniendo sus andanzas dentro de un orden. Mas no baja siempre al mismo nivel, sino unas veces más y otras menos, aunque baje a una misma clase de cuerpos. Y cada una baja a un cuerpo que está preparado por su similaridad con la disposición (del alma). Desplázase, en efecto, al cuerpo al que se haya asemejado, una a un hombre y otra a una bestia, y una a una bestia y otra a otra.

13 De este modo, la ineludibilidad de la justicia radica en la naturaleza, que obliga a cada alma a acudir por orden al cuerpo respectivo que se haya convertido en imagen de la disposición de la voluntad que le sirve de modelo. Y toda aquella especie de alma[129] es afín a

[128] Sospecho que Plotino alude aquí a CORNUTO, *Theologiae Graecae Compendium*, LANG, pág. 67, 17-20.

[129] Es decir, la especie de almas individuales.

aquel cuerpo con el que guarde correspondencia su propia disposición interior, y así no necesita que nadie, en el momento preciso, la envíe y la introduzca: no lo necesita ni para encarnarse en el momento preciso ni para encarnarse en el cuerpo preciso, sino que, en un instante dado, baja como automáticamente y se introduce en el cuerpo preciso —el momento es distinto para las distintas almas y, cuando se les presenta, bajan como a la voz de un heraldo— y penetra en el cuerpo apropiado, de tal modo que cabría sospechar que las cosas suceden movidas y traídas como por fuerzas mágicas y en virtud de una atracción irresistible. Esto se parece al modo como el alma ejerce su gobierno en cada animal individual suscitando y generando cada cosa a su tiempo, por ejemplo, el crecimiento de la barba, la salida de los cuernos y, de pronto, una tendencia a tal cosa y floraciones en la piel [130] que no existían antes; y también se parece al modo de gobierno de los árboles, que crecen en tiempos fijos.

Ahora bien, las almas no vienen ni voluntariamente ni enviadas. Al menos, su voluntariedad no es tal que suponga una elección previa, sino como la de quien salta espontáneamente o como la de quienes, sin reflexionar, se sienten movidos al deseo natural del matrimonio o a la realización de acciones nobles. Pero desde siempre está decretado tal destino para tal individuo, y para tal individuo su destino de ahora, y para tal otro, el de después. Y también la Inteligencia precósmica tiene su destino: el de permanecer arriba mientras perdure su influjo; y así, cada efecto particular emitido por ella cae bajo una ley universal, pues en cada cosa particular está latente lo universal, y la ley no toma de fuera la fuerza para su cumplimiento, sino que ha sido impuesta como ley inmanente en aquellos mismos que son

[130] Plotino se refiere al pelaje y plumaje de los animales.

sus usuarios y sus portadores. Y cuando llega el instante preciso, lo que la ley quiere que se cumpla se cumple en el acto por obra de los mismos que la llevan consigo, de manera que son ellos mismos los que la ejecutan como portadores que son de una ley que cobró su fuerza por estar establecida en ellos, como gravitando sobre ellos e infundiéndoles las ganas y la comezón de ir allá adonde la ley inmanente en ellos les dice, como a voces, que vayan.

14 A medida, pues, que suceden estas cosas, el cosmos[131] sensible se llena de luces y se vuelve rutilante de almas y se adorna con nuevos adornos que va acumulando uno tras otro sobre los anteriores por la aportación tanto de los dioses inteligibles como de las otras inteligencias dadoras de almas[132]. Tal es probablemente el simbolismo del mito de que, una vez que Prometeo hubo modelado a la mujer[133], también los otros dioses la adornaron con nuevos adornos: «amasó tierra con agua», le infundió voz humana y la hizo semejante a las diosas en aspecto; luego Afrodita y las Gracias aportaron su dádiva y otros dioses otros dones y le pusieron un nombre derivado de «dádiva» y de «todos» los donantes[134], porque todos aportaron su dádiva a esa figura modelada venida a la existencia por la «previsión»[135] de alguien. Y Epimeteo, rehusando el regalo

---

[131] En todo este pasaje, el autor juega con los dos sentidos de la palabra *kósmos:* «adorno», y «mundo» o «cosmos» como sistema ordenado.

[132] Los «dioses inteligibles» son las Inteligencias transcendentes; «las otras inteligencias» son las inmanentes en las almas.

[133] Alusión al mito hesiódico de Pandora (Hesíodo, *Trabajos y Días* 60-89). Plotino introduce dos modificaciones: Pandora es modelada por Prometeo, no por Hefesto, y Epimeteo rechaza el regalo, mientras que en Hesíodo, lejos de rechazarlo, lo acepta desoyendo los consejos de Prometeo.

[134] Compárese la etimología de «Pandora» en Hesíodo (*ibid.*, 80-82).

[135] La palabra *promḗtheia* (previsión) alude al nombre de «Prometeo» (*Promēthús* = «previsor»).

de esa figura, ¿qué puede significar sino que es preferible la elección del don que se halla en la región inteligible? Y el mismo que la modeló está encadenado [136] porque en cierto modo está apegado a su propia obra y porque semejante encadenamiento es externo. Y la desatadura de las cadenas por Heracles significa que aquél posee una potencia tal que aun así está desatado [137]. Pues bien, interprétese este relato según la propia opinión, pero el hecho es que pone de manifiesto la aportación al cosmos y está en consonancia con la doctrina expuesta.

Mas luego que las almas se asomaron fuera de la región inteligible, marchan primero al cielo y toman allí un cuerpo [138], y luego ya atraviesan el cielo yendo a parar a cuerpos más y más terrestres según sea la extensión de su trayecto. Y hay algunas que van desde el cielo hasta los cuerpos subcelestes [139], mientras que otras continúan reencarnándose de cuerpo en cuerpo, las cuales, arrastradas muy abajo por su pesadez y olvido, no tienen fuerza bastante para levantar de la tierra el peso que las agobia.

Ahora bien, las almas difieren entre sí o por la diversidad de los cuerpos en que se encarnaron, o por su suerte o por su crianza; o bien ellas mismas traen la diversidad de sí mismas, o ésta se debe a todas estas causas o a algunas de ellas [140]. Y así, unas están some-

[136] Plotino combina el mito de Pandora con el de Prometeo encadenado y posteriormente liberado por Heracles (Hesíodo, *Teogonía* 521-528). Nótese el sesgo marcadamente optimista que toma la interpretación plotiniana de ambos mitos: Pandora representa al cosmos sensible; Prometeo, al Alma inferior del cosmos, y Epimeteo y Heracles, a la superior.

[137] El autor es consciente, sin duda, de que hay otras interpretaciones distintas de la suya.

[138-139] En el cielo toman un cuerpo ígneo; en el aire, uno aéreo, y en la tierra, uno terrestre (cf. *supra,* 9, 5-6).

[140] Cf. *supra,* 8, 6-17.

tidas en todo a la fatalidad del mundo de aquí, otras lo están unas veces y otras veces son dueñas de sí mismas, mientras que otras se doblegan a ella en todo aquello que les es necesario sobrellevar, pero tienen poder para ser dueñas de sí mismas en el ámbito de las acciones que son propias suyas [141], viviendo conforme a otra legislación —la que rige la totalidad de los seres— y entregándose a otro decreto. Esta legislación es un entramado de todas las razones y causas operantes en este mundo, de los movimientos anímicos y de las leyes emanadas del mundo de allá, estando en consonancia con las cosas de allá porque toma de allá sus principios y porque entreteje con aquéllas las siguientes, guardando de la marejada a cuantas son capaces de salvarse a sí mismas en correspondencia con el estado de las de allá y voltejeando a las otras según su naturaleza, de suerte que en los seres que descendieron está la causa de que sean como son, de que unos estén dispuestos así y otros situados asá.

16 Así pues, las sanciones impuestas con justicia a los malvados conviene atribuirlas a la ordenación que conduce las cosas debidamente.

—Pero los males que sobrevienen a los buenos al margen de la justicia, como castigos, pobrezas o enfermedades, ¿hay que decir que les sobrevienen por causa de una culpa anterior? Porque estas cosas forman parte del entramado y son pronosticadas; así que aun éstas suceden conforme a un plan.

—No, éstas no suceden conforme a un plan natural ni estaban incluidas en las causas antecedentes, sino que son concomitantes de aquéllas: por ejemplo, que, al derrumbarse un edificio, el que caiga bajo las ruinas perezca, cualquiera que sea su calidad moral, o que,

141 Son propias suyas las acciones que realizan en conformidad con la recta razón (III 1, 10, 4-5).

marchando ordenadamente dos caballos y aun uno solo, lo que caiga atropellado sea lacerado o pateado. Es más, la tal injusticia, sin ser un mal para el que la padece, es útil para la trama del conjunto. O mejor, ni siquiera es injusticia, pues tiene justificación en sus antecedentes. Pues no hay que pensar que unas cosas estén coordinadas y otras marchen a rienda suelta a merced del albedrío. Porque si deben suceder en virtud de unas causas y unas consecuencias naturales y conforme a un plan unitario y a una coordinación unitaria, entonces es de creer que aun los detalles están coordinados y entretejidos. Y, por consiguiente, la injusticia inferida por uno a otro es, sí, injusta en aquel que la comete, y el que la cometió no está libre de culpa, pero como está coordinada en el conjunto, no es injusta en el conjunto ni lo es para quien la padece, sino que tenía que ser así. Mas si quien la padece es hombre de bien, el desenlace de estas cosas redunda en bien suyo. Pues no hay que pensar que esta coordinación sea impía ni injusta, sino que es exacta en la retribución de lo debido pero que sus causas son arcanas y ofrecen a quienes las desconocen motivos de reproche.

17 Pero que las almas, una vez salidas de la región inteligible, van lo primero al espacio celeste, se puede colegir de lo siguiente: si, dentro de la región sensible, la zona celeste es mejor, cabe pensar que es próxima a los últimos inteligibles [142]. Esa es, por tanto, la primera en ser animada por aquéllos y en participar de aquéllos por su mayor idoneidad para participar. La zona terrestre, en cambio, es la postrera y está destinada por naturaleza a participar de un alma inferior y está lejos de la naturaleza incorpórea. Ahora bien, todas las almas iluminan el cielo de arriba abajo, y la parte mayor de sí mismas —diríamos— y la primera se la entre-

[142] Los últimos de los inteligibles son las almas.

gan al cielo, mientras que las zonas restantes son iluminadas por las partes inferiores (de las almas), y hay almas que, bajando más abajo, emiten sus fulgores más abajo. Empero no es ventajoso para ellas el proseguir muy adelante.

Efectivamente, hay una especie de foco central y, bordeando a éste, un círculo que refulge con luz venida de aquél; bordeando a éstos, hay otro círculo que es luz de luz; pero hay otro círculo por fuera de éstos, y ése ya no es luminoso, sino que está necesitado de resplandor ajeno por falta de luz propia [143]. Imaginémoslo como una rueda, o mejor, como una esfera de ese tipo [144], una esfera que toma de la tercera, como contigua a ella, todo el fulgor que despide aquélla. Pues bien, aquel gran foco central ilumina permaneciendo fijo, y el fulgor que despide se difunde en una amplitud proporcional; las luces restantes iluminan junto con aquél, algunas permaneciendo fijas mientras otras son atraídas demasiado por el reverbero de la zona iluminada por ellas; y luego, como los cuerpos iluminados por ellas necesitan mayores desvelos, por eso, al igual que los pilotos de naves azotadas por la tempestad se aplican intensamente al cuidado de las naves y, sin darse cuenta, se descuidan de sí mismos hasta correr peligro a menudo de que, al naufragar las naves se vean arrebatados con ellas, así esas (almas) se inclinaron demasiado ellas mismas junto con sus cuerpos y luego se dejaron apresar y aherrojar con cadenas de hechizos, retenidas por su preocupación por la naturaleza corporal. Pero si cada viviente particular fuera de la misma condición que el universo, o sea, un cuerpo perfecto,

---

143 En esta imagen, el foco central representa al Uno-Bien, y los tres círculos concéntricos que lo rodean a la Inteligencia, al Alma y al cosmos sensible respectivamente.

144 «De ese tipo», es decir, falta de luz propia.

cabal y a salvo de toda afección, entonces, por más que se dijera que el alma estaba presente al cuerpo, no estaría presente a él, y le suministraría vida permaneciendo completamente en lo alto.

—¿Se sirve el alma del raciocinio antes de venir (acá) 18
y de nuevo, a su vez, después de salir (de aquí)? [145].

—No, el raciocinio se hace presente en el alma en este mundo, cuando se halla ya desconcertada, llena de preocupaciones y más debilitada. Tener necesidad del raciocinio equivale a un aminoramiento de la inteligencia en punto a autosuficiencia [146]. Pasa como en las artes: el raciocinio es para los artesanos que se hallan desconcertados; en cambio, cuando no hay dificultad, el arte domina y crea [147].

—Pero si las almas carecen de raciocinio en el mundo de allá, ¿cómo pueden seguir siendo racionales?

—Pues porque siguen siendo capaces de salir de apuros mediante la reflexión cuando surja una situación crítica, podría responder alguno [148]. El raciocinio hay que entenderlo tal como ha sido descrito [149], porque si uno entiende por raciocinio esa disposición que, dimanando perennemente de la Inteligencia, está presente

---

[145] Como colofón al tema de la entrada del alma humana en el cuerpo, el autor estudia, en sendos capítulos, dos afecciones *(páthē)* que le sobrevienen al encarnarse: al alma superior, el raciocinio o *logismós* (cap. 18), y a la inferior, la división o *merismós* (cap. 19).

[146] Porque el raciocinio es propio de quien conoce en potencia, pero no todavía en acto (cf. IV 4, 12, 5-13).

[147] No hace falta deliberar, por ejemplo, en materia de ortografía, pero sí en materia de medicina o de pilotaje (ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* 1112 a 34-b 9). Cf. IV 8, n. 51.

[148] Mientras está en el mundo inteligible, el alma no actualiza el intelecto discursivo, pero lo posee en reserva para cuando pueda necesitarlo en esta vida. Lo mismo ocurre con la memoria (IV 4, 4, 14-16). Para el sentido de «situación crítica» que doy a *perístasis* (lín. 9), cf. EPICTETO, *Pláticas* II 6, 17 y MARCO AURELIO, *Meditaciones* IX 13.

[149] Como *logismós* en el sentido estricto de actividad del intelecto discursivo.

en las almas y que es una actividad estable y una especie de reflejo (de la Inteligencia)[150], cabe decir que las almas se sirven del raciocinio aun en el mundo de allá.

Tampoco hay que pensar, creo yo, que se sirvan del lenguaje mientras están en el mundo inteligible, si lo están del todo[151]. Pero, aunque tengan cuerpo, si están en el cielo[152], allá no habrá lugar a ninguna de las cosas sobre las que conversan aquí abajo debido a necesidades o titubeos; y como realizan cada cosa ordenadamente y conforme a la naturaleza, tampoco habrá lugar a que manden ni a que aconsejen, sino que comprenderán intuitivamente lo que quieren unas de otras, pues es un hecho que aun aquí nos es posible adivinarles por los ojos muchas cosas aun a los que están callados[153]. Ahora bien, allá[154] todo el cuerpo es puro, cada uno es como un ojo y no hay nada escondido ni fingido, sino que, antes que uno hable a otro, el otro comprende a simple vista.

Pasando a los démones y a las almas que residen en el aire, no es extraño que se sirvan del lenguaje, pues son vivientes de este tipo[155].

---

150 Entendido, en sentido amplio (tal como se entiende, v. gr., en V 1, 3, 13), como equivalente de *lógos* en cuanto representativo de las Formas inteligibles (cf. III 5, 9, 1), el *logismós* es como un reflejo de la Inteligencia en el alma y una disposicón permanente del intelecto intuitivo.

151 Es decir, estando fuera del cuerpo (cf. *supra*, n. 51). En la lín. 14, hay que quitar la coma después de *oúsas* y ponerla después de *pámpan*, y en la lín. 15, hay que poner coma, en vez de punto, delante de *hósa* (cf. la puntuación actual de HENRY-SCHWYZER, *ed. minor*, t. III, pág. 321).

152 Cf. *supra*, 17, 1-2.

153 Véase, a modo de ilustración, lo que se cuenta de Plotino en *Vida* 11, 1-8.

154 Es decir, en el cielo. Allá el cuerpo es puro porque es ígneo (*supra*, nn. 138-139).

155 Es decir, del tipo de los seres locutivos, pues son racionales, pero, por otra parte, viviendo en el aire, poseen un cuerpo aéreo, no ya ígneo ni transparente.

—Y lo «indivisible» y lo «divisible»[156] ¿por ventura 19
están en una misma parte del alma, como si estuvieran fusionados, o lo indivisible está en una parte y corresponde a una parte, mientras que lo divisible está como a continuación y es otra parte del alma, al igual que decimos que una cosa es la parte racional y otra la irracional?

—Esto se conocerá cuando hayamos precisado cómo entendemos lo uno y lo otro. Ahora bien, el autor habla de «indivisible» sin más, pero no de «divisible» sin más, sino de (una esencia) que «se hace divisible —dice— en los cuerpos». Es decir que aun ésta no está dividida. Es preciso, por tanto, considerar de qué clase es el alma que la naturaleza del cuerpo necesita adicionalmente para vivir, y qué parte del alma debe estar presente en toda parte del cuerpo y en el cuerpo entero.

Pues bien, si la facultad sensitiva ha de sentir a través de todo el cuerpo, síguese que toda ella llega a dividirse, porque, como está en toda parte, bien puede decirse que está dividida. Pero como aparece entera en toda parte, no se puede decir que esté dividida totalmente, sino que se hace divisible en los cuerpos. Y si alguno dijera que tampoco está dividida en los otros sentidos, sino sólo en el tacto, hay que responderle que, como el participante es un cuerpo, la facultad sensitiva se divide forzosamente al modo dicho aun en los otros sentidos, sólo que menos que en el tacto.

Asimismo, la facultad vegetativa del alma y la incrementativa deben dividirse del mismo modo. Y si el apetito reside en el hígado y otra cosa —la cólera— en

---

[156] El cap. 19 es una exégesis del famoso pasaje del *Timeo* platónico (35 a) aplicado al alma humana según los criterios establecidos en IV 1: el alma superior o intelectiva es absolutamente indivisa; la inferior o sensitivo-vegetativa es indivisamente divisible en el cuerpo, mientras que la «otra especie de alma» (la irascible-apetitiva) es un caso aparte (*infra*, n. 158).

el corazón [157], la misma doctrina es también aplicable a éstos. Pero tal vez éstos no los toma (Platón) en la mezcla aquella, sino que tal vez éstos provienen de otro modo, es decir, de alguno de los ingredientes de la mezcla [158].

—¿Y la razón discursiva y la inteligencia?

—Éstas ya no se comunican al cuerpo, pues su función no se realiza a través de un órgano del cuerpo [159]: el cuerpo sería un estorbo si alguien se valiese de él en sus investigaciones.

La conclusión es que lo «indivisible» y lo «divisible» son dos cosas distintas y no están fusionadas como una sola, sino como un todo constituido por dos partes, netamente separadas la una y la otra por su potencia. Sin embargo, si es verdad que aun la parte que «se hace divisible en los cuerpos» recibe de la potencia superior la indivisibilidad, síguese que esa misma parte puede ser indivisible a la vez que divisible, una especie de fusión de sí misma con la potencia que le ha venido de arriba [160].

20 Es conveniente estudiar atentamente si éstas y las restantes que llamamos partes del alma está localizadas [161], o si éstas no están localizadas en absoluto pe-

---

157 Cf. PLATÓN, *Timeo* 70, a-b y 71 a, e *infra*, nn. 187-188.

158 Para el sentido de esta oscura frase, cf. *Pensamiento* 35 (1979), 322-323, y IV 4, 28, 68-73. Los niveles intelectivo, sensitivo y vegetativo son ingredientes de la mezcla constitutiva del alma humana; en cambio, los niveles irascible y apetitivo son un apéndice: «la otra especie de alma» (*Timeo* 70 c-d), derivada, según la interpretación plotiniana, de uno de los ingredientes de la mezcla, es decir, del nivel vegetativo.

159 La «razón discursiva» o intelecto discursivo y la «inteligencia» o intelecto intuitivo no se sirven para sus operaciones de ningún órgano somático (cf. V 1, 10, 12-21).

160 El alma inferior, aunque divisible, participa de la indivisibilidad que le viene del alma superior. Por eso es indivisamente divisible.

161 En los caps. 20-23, el autor pasa a estudiar el problema tercero: el modo de la presencia en el cuerpo del alma y de sus potencias,

ro las restantes sí, y dónde, o si ninguna lo está en absoluto. Porque si no acotamos algún lugar para cada una de las partes del alma [162], entonces, al no ubicar ninguna en ninguna parte, al no situarla dentro del cuerpo antes que fuera, convertiremos el cuerpo en un ser inanimado y mal podremos explicar cómo deben realizarse las funciones que se realizan mediante los órganos corporales. Y si asignamos un lugar a algunas pero no a otras, dará la impresión de que a las segundas no las situamos dentro de nosotros y que, en consecuencia, no toda nuestra alma está en nosotros.

Pues bien, de una manera general, hay que afirmar que ninguna de las partes del alma ni el conjunto de ella está en el cuerpo como en un lugar. Porque el lugar es algo contentivo y contentivo de un cuerpo [163], y cada parte del cuerpo está allí donde está como fracción, de manera que el cuerpo no puede estar entero en lugar alguno. El alma, en cambio, no es cuerpo y no es más algo contenido que algo contentivo. Pero tampoco está en el cuerpo como en un vaso [164]. Porque el cuerpo se volvería inanimado tanto si contiene al modo de un vaso como si contiene al modo del lugar, si no es, claro está, en virtud de una especie de «transmisión» [165] quedando el alma replegada en sí misma, en cuyo caso, cuanta sea la cantidad percibida por el vaso, otra tanta ha-

---

es decir, si «éstas» (= la inteligencia intuitiva y la discursiva) y «las restantes» (= las de los niveles subintelectivos) están en el cuerpo localmente o no. Los caps. 20-21 son refutativos; la explicación positiva se halla en los caps. 22-23.

[162] La coma de la lín. 4 hay que pasarla a la lín. 5, después de *tinà*.

[163] Cf. ARISTÓTELES, *Física* 209 b 1-2.

[164] *Ibid.*, 210 a 24.

[165] La salvedad introducida por «si no es, claro está» es irónica. Alude a un hipotético «transvase» al cuerpo de la vida del alma, en cuyo caso el alma perdería toda la cantidad de vida transvasada al cuerpo.

brá perdido el alma. Por otra parte, el lugar propiamente dicho es incorporal y no un cuerpo. Por tanto, ¿qué necesidad puede tener de alma? Además, el cuerpo lindaría con el alma por el límite de sí mismo, no por sí mismo. Y hay otras muchas razones que se opondrían a que el alma esté en el cuerpo como en un lugar: el lugar se trasladaría con ella constantemente, y habría algo [166] que sería transportador por sí mismo del lugar mismo. Y mucho menos estará el alma en el cuerpo como en un lugar si se supone que el lugar es un intervalo [167]. Porque el intervalo debe estar vacío, pero el cuerpo no está vacío: lo estará tal vez aquello donde está el cuerpo; así que será el cuerpo el que esté en el vacío.

Pero tampoco puede estar el alma en el cuerpo como en un sustrato. Porque lo que está en un sustrato es una afección del sustrato en que está, como son el color y la figura; sin embargo, el alma está separada.

Y tampoco como la parte en un todo, ya que el alma no es una parte del cuerpo. Y si alguno dijera que está como la parte en el animal concebido como un todo, en primer lugar persistiría la misma dificultad: cómo está en un todo. No ciertamente como el vino en el ánfora de vino o como el ánfora, ni como puede estar una cosa ella misma en sí misma. Y tampoco como un todo en sus partes: sería ridículo decir que el alma es un todo con el cuerpo por partes.

Pero tampoco como la forma en la materia [168]. Porque la forma que está en la materia es inseparable; además, la forma viene después, cuando ya hay materia.

---

166 El alma.

167 Alusión a los estoicos (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, número 506).

168 Tal como ARISTÓTELES concebía el alma. La frase «sin embargo, el alma está separada», al final del párrafo, es repetición de las líneas 29-30 y debe ser eliminada del texto.

Ahora bien, el alma produce la forma en la materia porque es distinta de dicha forma. Pero si se refieren no a la forma originada, sino a la separada, aún no está claro cómo está en el cuerpo esta forma, [sin embargo, el alma está separada.]

—Entonces, ¿cómo es que todos dicen que el alma está en el cuerpo?

—Pues porque el alma no es visible y el cuerpo, en cambio, lo es. Al ver, pues, el cuerpo y darnos cuenta de que es un ser animado porque se mueve y siente, decimos que es él quien tiene alma; de donde podemos concluir lógicamente que el alma está en el cuerpo mismo. Pero si el alma fuera una cosa visible y sensible poseída de vida por todas partes y coextendida hasta los límites extremos del cuerpo, no diríamos que el alma está en el cuerpo, sino que lo accesorio está en lo principal, lo cohesionado en lo cohesionante y lo fluente en lo no fluente.

Entonces ¿qué? Si alguien nos preguntara de qué mo- 21
do está el alma presente sin decir por su cuenta una palabra sobre el cómo, ¿qué le responderíamos? ¿Y si nos preguntase si toda ella está presente del mismo modo o si una parte lo está de un modo y otra de otro? Porque está claro que ninguno de los modos recién enumerados de estar una cosa en otra se ajusta al caso del alma con respecto al cuerpo. Por otra parte, suele decirse que el alma está en el cuerpo como el timonel en la nave [169]. Pues bien, el símil aducido responde perfectamente a la capacidad del alma para existir separada; pero el modo, sin embargo, que es lo que ahora investigamos, no lo indica del todo. Porque, en cuanto pasajero [170], el timonel está en la nave accidentalmente; pero,

[169] Hipótesis reseñada ya y refutada por Alejandro de Afrodisias, *Sobre el alma* 15, 9-26; 20, 26-21, 21, Bruns.

[170] Reminiscencia de Aristóteles, *Acerca del alma* 413 a 8-10, donde, sin embargo, *plōtḗr* significa «marinero». El estagirita se limita

en cuanto timonel, ¿cómo está? Además, tampoco está en toda la nave, como el alma en el cuerpo. Entonces, ¿habrá que decir que está como el arte en sus instrumentos, por ejemplo en el timón, suponiendo que el timón fuera un ser animado[171] de tal modo que el pilotaje que mueve por arte el timón fuese intrínseco a éste? Pero, de hecho, la diferencia está en esto: en que el arte mueve desde fuera. Si, pues, ateniéndonos al al ejemplo del timonel adentrado en el timón, supusiéramos que el alma estuviese dentro del cuerpo como en su instrumento natural —pues así es como el alma mueve el cuerpo en todo lo que desea realizar—, ¿por ventura ganaríamos algo por lo que atañe al objeto de nuestra investigación? No, nos encontraríamos de nuevo sin saber cómo está el alma en su instrumento, aunque es verdad que éste es un modo distinto de los anteriores; pero, así y todo, persiste el deseo de descubrir la verdad y acercarnos más a ella.

22 Entonces, ¿habrá que decir que, cuando el alma está presente en el cuerpo, está presente del mismo modo que el fuego está presente en el aire?[172]. Porque también el fuego, a su vez, aunque presente, no está presente, y, aunque presente a través de todo el aire, no se mezcla con nada. Además, el fuego está fijo mientras que el aire fluye y pasa de largo, y, una vez fuera del ámbito de la luz, desaparece sin llevarse nada; pero, mientras está bajo la luz, está iluminado. Así que, aun en este caso, es más correcto decir que el aire está en

a decir que «todavía no está claro si el alma es actualidad del cuerpo como el marinero lo es de la nave». Sobre este pasaje, véase mi art. en *Actas del V Congreso Español de Est. Clás.*, Madrid, 1978, páginas 595-598.

[171] Análogamente a como Aristóteles (*ibid.*, 412 b 11-15) supone que el hacha fuera un instrumento animado.

[172] Ya Amonio, el maestro de Plotino, se había servido de una analogía parecida para expresar su concepción de la unión del alma con el cuerpo (*Introd. gen.*, secc. 3, pág. 11).

la luz que no que la luz está en el aire. Y por eso tiene razón Platón cuando, además de meter no el Alma en el cuerpo, sino el cuerpo en el Alma en el caso del universo, dice que hay una parte del Alma en la que está el cuerpo y otra en la que no hay cuerpo alguno, a saber, en aquellas potencias del Alma de las que no necesita el cuerpo [173]. Más aún, la misma doctrina es aplicable a las almas restantes: de las otras potencias del alma hay que negar aun su presencia en el cuerpo; pero de aquellas de las que éste necesita, hay que decir que están presentes y que están presentes sin residir en las partes del cuerpo y tampoco en el todo, y que, por lo que respecta a la sensibilidad, la facultad sensitiva está presente en todo el sujeto sensitivo, pero que, por lo que respecta ya a los actos, una potencia está presente en un órgano y otra en otro [174].

23 Quiero decir del siguiente modo: aunque el cuerpo animado está iluminado por el alma, una parte del cuerpo participa de un modo y otra de otro. Y como, en conformidad con la aptitud del órgano para el desempeño de su función, el alma le asigna la potencia adecuada para dicha función, precisamente por eso se dice que el alma que está en los ojos es la potencia visiva y la que está en los oídos, la auditiva, y que es gustativa en la lengua y olfativa en las narices; el tacto, en cambio, se dice que está presente en todo el cuerpo porque todo el cuerpo le sirve al alma de órgano para esa percepción. Ahora bien, como los órganos del tacto están en el punto de arranque de los nervios, que es precisamente el que posee también la potencia motriz del animal [175], pues

[173] *Timeo* 34 b y 36 e. Para la interpretación plotiniana de estos dos pasajes, cf. *Introd. gen.*, seccs. 37-38.

[174] Cf. *supra*, 3, 13-18.

[175] Para la doctrina plotiniana en el cap. 23, las fuentes en que se inspira y el modo como utiliza esas fuentes, cf. *Introd. gen.*, sección 71, y *Pensamiento* 35 (1979), 334-337.

ahí es donde la tal potencia se ha comunicado a sí misma, y como, por otra parte, los nervios arrancan del cerebro, por eso trasladaron [176] ahí y colocaron ahí el principio de la sensación y del impulso y de todo el animal, en general, dando por sentado que, obviamente, donde esté el punto de arranque del órgano, allí está presente la potencia que se ha de valer del mismo [177]. Pero es preferible decir que lo que está allí es el principio de la actividad de la potencia, ya que, allí de donde había de partir el movimiento del instrumento, es donde debía tener como su punto de apoyo aquella potencia del artesano que corresponde al instrumento. Mejor dicho, no es la potencia —pues la potencia es omnipresente—, sino el principio de la actividad el que está allí donde está el punto de arranque del órgano.

Ahora bien, la potencia de la sensación y del impulso, propia como es de un alma sensitiva e imaginativa, tiene por encima de sí a la razón; y como ésta es una naturaleza que linda por abajo con aquello sobre lo que está montada, por eso fue colocada por los antiguos en la cima de todo el animal [178], es decir, sobre la cabeza, dándosenos a entender que no está en el cerebro, sino en esa potencia sensitiva que había instalada en el cerebro en el sentido explicado arriba [179]. En efecto, una de esas dos potencias [180] debía comunicarse al cuerpo, es decir, a la parte del cuerpo más receptiva

---

176 Es decir, los antiguos (cf. lín. 24) y más concretamente Hipócrates y Platón.

177 Es decir, la potencia sensitivo-motriz, que es la que se vale del cerebro en cuanto sede y principio de las dos clases de nervios descubiertas por Herófilo: los sensoriales y los motores.

178 Platón, *Timeo* 90 a 5. Plotino interpreta esta frase en el sentido de que el intelecto, aún el discursivo (= «la razón»), está «sobre la cabeza», no «en el cerebro» (cf. V 1, 10, 21-24).

179 O sea, en un sentido no local, sino activo (cf. *supra*, líns. 15-21).

180 La sensitivo-motriz.

de su actividad [181]; pero la otra [182], no teniendo comunicación alguna con el cuerpo, debía comunicarse plenamente a aquélla [183], que era una clase de alma y propia de un alma capaz de realizar las percepciones derivadas de la razón. Porque la potencia sensitiva es judicativa en cierto modo [184], y la imaginativa es cuasiintelectiva [185], y el impulso y el deseo son consiguientes a la imaginación y a la razón. La potencia racional está, pues, en aquélla [186] no como en un lugar, sino porque la potencia que está en el cerebro participa de la razón. Con esto queda explicado en qué sentido se dice «allí» en el caso de la potencia sensitiva.

A su vez, la potencia vegetativa, incrementativa y nutritiva no está ausente de ninguna parte del cuerpo. Pero como es nutritiva por la sangre y la sangre nutritiva está en las venas, y como, por otra parte, el punto de arranque de las venas y de la sangre está en el hígado, por eso, como ahí es donde esa potencia tiene como su punto de apoyo, ahí fue destinada a morar la parte del alma que es la facultad apetitiva [187]. Porque la potencia que engendra, nutre e incrementa es también la que necesariamente debe tener apetencia de estas cosas. Por otra parte, como el órgano adecuado para la cólera es la sangre sutil, ligera, ardorosa y pura, por eso, la fuente de esa sangre, que es el corazón [188] —pues ahí es donde se segrega ese tipo de sangre por la efervescen-

---

181 Al cerebro (cf. *supra*, n. 177).

182 La razón o intelecto discursivo.

183 A la sensitivo-motriz.

184 Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 424 a 4-6; 432 a 16.

185 Cf. *ibid.*, 403 a 8-9; 433 a 9-10.

186 En la sensitivo-motriz.

187 Cf. PLATÓN, *Timeo* 70 d-71 d, interpretado a la luz de GALENO, *De las doctrinas de Hipócrates y Platón*, KÜHN, V 582-583.

188 Cf. PLATÓN, *ibid.*, 70 a-c, a la luz de GALENO, *ibid.*, V 573; III 496.

cia de la cólera—, ha quedado constituida en morada apropiada. [Y si las almas tienen cuerpo, también tienen sensibilidad para los castigos corporales][189].

24 —Pero ¿adónde ha de ir el alma después de salir del cuerpo? [190].

—La respuesta es que no ha de estar, en este mundo, donde no haya un sujeto que la reciba de cualquier modo que sea. Tampoco puede quedarse al lado del cuerpo que ha dejado de ser naturalmente capaz de alojarla, a no ser que se lleve algún rastro de él y, en su insensatez, se deje atraer hacia él [191]. Pero si toma otro cuerpo, mora en él y lo acompaña dondequiera que esté y adondequiera que vaya llevado de su naturaleza. Y como el lugar propio aun de cada cuerpo es múltiple, su diferente ubicación debe depender de la disposición del alma; mas también debe depender de la justicia reinante en los seres [192], pues jamás podrá nadie escapar al castigo que debe sufrir por sus acciones inicuas. La ley divina es, en efecto, insoslayable, pues lleva en sí misma, junto consigo, la ejecución de la sentencia, que ya ha sido dictada. El castigado mismo es trasladado, sin darse cuenta, al castigo que debe padecer; con paso inestable anda vagando al vaivén por todas partes y, por fin, como quien está muy fatigado por sus intentos de resistencia, acaba cayendo en el lugar apropiado para él, yendo con paso voluntario a recibir un padecimiento involuntario. Ahora bien, en la ley está prescrita tanto la cantidad como la duración de la pena debida. Pero,

[189] Esta frase es repeticón de 24, 20-21, y debe ser eliminada del texto.

[190] Una vez tratado el tema de la entrada del alma en el cuerpo y el de su presencia en él, pasamos ahora al de su salida, y en este contexto es donde se encuadra el problema de la memoria, como se ve por el comienzo del cap. 25.

[191-193] El transfondo del cap. 24 es platónico: primero, *Fedón* 81 b-e; luego, *Leyes* 904 a-905 a, y, de nuevo, *Fedón* 81 a.

de nuevo, la remisión de la pena lleva emparejada consigo la posibilidad de evadirse de aquellos parajes en virtud de la armonía que rige todas las cosas. Y si las almas tienen cuerpo, tienen también sensibilidad para los castigos corporales.

En cambio, a las almas que son puras y no llevan consigo el más mínimo rastro de cuerpo, también les corresponde necesariamente el no estar en ninguna parte del cuerpo. Si, pues, no están en ninguna parte del cuerpo —pues tampoco tienen cuerpo—, síguese que donde está la Esencia, el Ser y la Divinidad —o sea, en Dios—, ahí estará también, en compañía de éstos y en éste, el alma de calidad similar [193]. Y si insistes en buscar dónde, debes buscar dónde están aquéllos. Mas al buscar, no busques con los ojos ni como quien busca cuerpos.

Por lo que se refiere a la memoria, vale la pena investigar por igual si las almas tienen memoria por sí solas una vez salidas de estos lugares o si unas sí y otras no, y si de todas las cosas o de algunas, y si recuerdan siempre o sólo por algún tiempo, el cercano a su partida. Pero si hemos de llevar a cabo acertadamente la investigación de estos temas, hay que determinar cuál es el sujeto que recuerda [194]. Quiero decir no en qué consiste la memoria, sino cuál de entre los seres es el sujeto natural en el que surge la memoria. En qué consiste la memoria, ya lo hemos dicho en otra parte y lo hemos reiterado varias veces [195]. Pero hay que determinar con mayor exactitud cuál es el sujeto que por naturaleza es capaz de acordarse.

---

[194] En esta breve introducción (25, 1-10), el autor anuncia los dos temas que va a tratar de dilucidar: a) ¿cuál es la sede de la memoria?, b) ¿qué cosas recuerda el alma en al etapa interincarnacional?

[195] Éste es, de hecho, el tema de IV 6; pero IV 6 es posterior cronológicamente a IV 3. Plotino alude, pues, a III 6, 2, 42-49, y, tal vez, a la enseñanza oral.

Ahora bien, si el objeto de la memoria es algo adquirido, bien sea una enseñanza, bien alguna experiencia, el recuerdo no puede surgir ni en los seres impasibles ni en los intemporales. Por lo tanto, no hay que poner memoria en Dios, y tampoco en el Ser y en la Inteligencia, pues en ellos no entra cosa alguna; además, en el Ser no se da el tiempo, sino la eternidad [196]; y tampoco se da en él ni lo anterior ni lo siguiente, sino que permanece siempre en el mismo estado en que está sin ser susceptible de cambio. Ahora bien, lo que permanece en un mismo y uniforme estado, ¿cómo puede llegar a acordarse si no tiene ni retiene otro estado posterior al que tenía antes, ni un pensamiento tras otro de manera que mientras se ocupa de uno recuerde otro habido anteriormente?

—Pero ¿qué impide que, sin variar él mismo [197], conozca las variaciones de otras cosas, por ejemplo las rotaciones del cosmos?

—Lo impide el hecho de que pensaría primero una cosa y después otra siguiendo las variaciones de la cosa que se modifica. Además, el recordar es distinto del inteligir. Por otra parte, no hay que decir que recuerde sus propias intelecciones, ya que éstas no le son adventicias para que haya de retenerlas por miedo a que se le escapen. De lo contrario, también tendría miedo de que se le escapase su propia Esencia. Y, por tanto, tampoco hay que decir que el alma recuerde las Ideas que posee innatamente en el mismo sentido en que estamos empleando el término «recordar» [198]. Sólo que, una vez que está en este mundo, le es posible tenerlas y no actuar

196 Cf. III 7, 2-6.

197 Nótese el paso repentino al masculino: *autón* (lín. 21), probablemente con referencia a «Dios» (lín. 13).

198 Aquí no se trata de la reminiscencia de las Ideas, sino de la memoria que tiene por objeto las enseñazas o experiencias habidas en esta vida (cf. *supra*, 25, 10-11).

según ellas, y sobre todo al tiempo de su llegada acá. Ahora bien, a las almas que actualizan las Ideas que poseen, parece ser que los antiguos les atribuyen esa actualización efectiva en calidad de «recuerdo», es decir, de «reminiscencia» [199]. Así que ésta es una especie distinta de memoria, y por eso el tiempo no se asocia con la memoria entendida en ese sentido [200].

Pero quizás estamos tratando estos temas a la ligera y no críticamente, pues tal vez alguien se plantee como problema si no será que la llamada «rememoración» y la memoria de este tipo [201], no pertenece al alma transcendente, sino a otra más desvaída [202], o bien al compuesto binario que es el animal. Porque si pertenece a otra alma, ¿cuándo y cómo la adquiere? Y si pertenece al animal, ¿cuándo y cómo la adquiere? Por eso hay que investigar cuál de los componentes del hombre es el que posee la memoria, que es justamente lo que desde el principio tratábamos de investigar, es decir, qué facultad o parte del alma, si es ésta la que recuerda; y si es el animal, del mismo modo que él es también, en opinión de algunos [203], el sujeto percipiente, qué clase de memoria es ésa, y qué hay que entender por animal, y además, si hay que afirmar que el sujeto que percibe los sensibles es el mismo que el que precibe los inteligibles o si el primero es distinto del segundo.

Pues bien, si es el animal o compuesto binario el que **26**
interviene en las sensaciones en acto, el acto de la sensación debe ser del mismo tipo que el de taladrar o el

---

[199] Quito la raya de la lín. 30 y tomo *tò energeîn* como complemento directo, y *mnḗmēn kaì anámnēsin* como predicativos.

[200] El tiempo se asocia con la memoria de que aquí se trata, pero no con la memoria entendida como reminiscencia de las Ideas.

[201] Es decir, la rememoración y la memoria que tienen por objeto las enseñanzas o experiencias habidas en esta vida (*supra*, n. 198).

[202] O sea, al alma inferior.

[203] Alusión, tal vez, a ARISTÓTELES, *De somno* 457 a 7-11.

de tejer [204] —y por eso se dice que es común—, de manera que, en el acto de la sensación, el alma se equipare al artesano y el cuerpo a su instrumento, ya que el cuerpo sufre la afección y es auxiliar, mientras el alma recibe la impresión del cuerpo, o la producida a través del cuerpo o el juicio emitido por ella a raíz de la afección del cuerpo. En este caso sí se puede decir que, según eso, la sensación es obra común; pero la memoria no tiene por qué pertenecer necesariamente al compuesto, pues es el alma la que, una vez recibida ya la impronta, o retiene o deja caer el recuerdo de la misma [205]. A no ser que alguien colija que también el recordar es obra común basándose en que por el temperamento somático nos hacemos memoriosos u olvidadizos. Pero aun así, cabría responder que, aunque el cuerpo estorba o no estorba, el recordar no es por eso menos privativo del alma. Por otra parte, ¿cómo va a ser el compuesto, y no el alma, quien recuerde las enseñanzas aprendidas?

Pero si por animal se entiende el compuesto binario en el sentido de que de ambos componentes resulte una cosa distinta, en primer lugar es absurdo decir que el animal no es ni cuerpo ni alma [206]. Pues cierto es que el animal no ha de ser algo distinto de ambos ni porque éstos hayan cambiado ni porque se hayan fusionado de tal modo que el alma no exista más que en potencia. Además, aunque así fuera, no por eso el recordar sería menos privativo del alma, del mismo modo que, en una mezcla de vino y miel, cuanto haya de dulzura provendrá de la miel.

---

[204] Reminiscencia de Aristóteles, *Acerca del alma* 408 b 13.

[205] En la lín. 12, *autēn* se refiere a *mnēmē* (lín. 10); no hace falta enmendarlo en *autón*, como lo hacen ahora Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, pág. 322, siguiendo a Creuzer.

[206] Cf., sin embargo, la definición plotiniana de «animal» en I 1, 7, 1-6.

¿Y qué pensar de la hipótesis de que es el alma misma la que recuerda pero que, como está en el cuerpo, por eso es por lo que, al no estar pura, sino como amalgamada de cualidades, puede impregnarse de las improntas de los sensibles, y también porque está como afincada en el cuerpo para recibir las improntas en vez de escabullirse al modo de un fluido? [207].

—Pero, en primer lugar, esas «improntas» no son magnitudes, ni son como las estampaciones ni a modo de acuñaciones o de modelaciones, porque tampoco hay percusión ni están impresas como en cera [208], sino que, aun tratándose de los sensibles, son de índole análoga a la intelección. Ahora bien, en las intelecciones, ¿qué percusión cabe suponer o qué necesidad hay de un cuerpo o del acompañamiento de una cualidad somática? Más aún, necesariamente ha de ser en el alma misma donde se produzca el recuerdo de sus propias mociones, por ejemplo de las cosas que apeteció pero de las que no disfrutó, con lo que tampoco llegó hasta el cuerpo el objeto de su apetencia. Porque ¿cómo puede hablar el cuerpo de cosas que no llegaron hasta él? ¿O cómo puede ser el conjunto de alma y cuerpo el que recuerde lo que el cuerpo no puede por naturaleza conocer en modo alguno? Bien al contrario, hay que decir que hay cosas que terminan en el alma, a saber, todas las que se realizan mediante el cuerpo, pero que hay otras que son propias del alma sola, si el alma ha de ser algo real con una naturaleza y una función propias. Y si esto es así, también habrá un deseo propio del alma; luego también un recuerdo de ese deseo y de su

[207] Bajo esta objeción se esconde una concepción del alma de sabor estoico: el alma como una especie de fluido (un *pneûma*), pero como corporalizado y espesado y, por tanto, apto para impregnarse de improntas.

[208] Cf. III 6, n. 2.

logro o malogro, puesto que la naturaleza del alma no se cuenta entre las cosas fluentes. Porque si no fuera así, tampoco le atribuiríamos consciencia, ni apercepción ni una cierta capacidad de síntesis y como de comprensión. Pues cierto es que si el alma no trae ninguna de estas cualidades en su propia naturaleza, éstas no las adquiere en el cuerpo. No, sino que el alma posee ciertas actividades, la realización de cuyos efectos requiere el concurso de un órgano; para la realización de otros, el alma acude aportando sus potencias, y para la de otros, aportando incluso sus actividades [209]. Mas para la actividad rememorativa, el cuerpo mismo constituye un obstáculo, pues incluso en nuestra experiencia hay casos de olvido por la ingestión de ciertos productos, eliminados y expurgados los cuales emerge a menudo la memoria. Y como la persistencia es característica de la memoria, por eso el cuerpo, que es móvil y fluente por naturaleza, no puede menos de ser causa de olvido, y no de memoria; por lo cual cabe interpretar el río Leteo como símbolo del cuerpo [210]. Digamos, en conclusión, que el recuerdo es una experiencia propia del alma.

27 —Pero ¿de qué alma? Porque hay dos almas: una, la calificada por nosotros de más divina y por la que se constituye nuestro «yo», y otra, la que proviene del universo [211].

—Pues bien, hay que responder que cada una de las dos tiene recuerdos, unos propios y otros comunes, y

---

[209] O sea, tres clases de efectos: a) los producidos por el alma con el concurso del cuerpo; b) los producidos por el cuerpo por virtud del alma; c) los producidos por el alma sola. Los recuerdos pertenecen a esta tercera clase.

[210] El río Leteo (literalmente, «río del Olvido»), del que beben las almas antes de encarnarse (Platón, *República* 621 a y c), es interpretado por Plotino como símbolo del cuerpo fluente y causante de olvido.

[211] Esta segunda es el alma inferior. Véase el pasaje paralelo II 1, 5, 18-21.

que, mientras están juntas, todos los recuerdos están juntos, pero que, cuando están separadas, suponiendo que ambas existan y pervivan, cada una de las dos recuerda por más tiempo lo suyo propio y por poco tiempo lo de la otra. Es un hecho al menos que la imagen de Heracles en el Hades —pues hay que pensar, creo yo, que aun esta imagen es nuestro «yo»[212]—, se acuerda de todos los hechos realizados a lo largo de esta vida[213], pues ésta era principalmente la vida de esa imagen. Mas las otras almas, aunque compuestas de ambas clases de alma[214], sin embargo, no podían decir más que aquélla. Es que aun éstas, como pertenecientes a esta vida, no conocían más que las cosas de esta vida, o sea, cuanto guarda conexión con la justicia[215]. En cambio, no se menciona qué es lo que dijo el auténtico Heracles, el disociado de su imagen.

¿Qué es, pues, lo que podrá decir la otra alma cuando esté sola, una vez liberada? Es verdad que la que se lleve consigo un rastro cualquiera, podrá hablar de todo cuanto el hombre hizo o le pasó; pero, a medida que avance el tiempo tras la muerte, es posible que emerjan también, de las vidas anteriores, recuerdos de otras cosas, de modo que el alma llegue a desechar desdeñosamente algunos de los de esta vida. Porque, una vez que se haya purificado más del cuerpo, rememorará in-

---

212 Es decir, nuestro «yo» inferior. Sobre Heracles y su imagen, cf. I 1, n. 51.

213 Alusión al pasaje de la *Odisea* (XI 615-626) en que el espectro de Heracles narra a Ulises una de las hazañas realizadas por aquél en esta vida.

214 De la superior y de la inferior. Interpretación ingeniosa del hecho de que, en las otras almas entrevistadas por Ulises, no se menciona la misma disociación que en el caso de Heracles entre su «yo» verdadero, trasladado al cielo, y su «espectro», confinado en el Hades (*ibid.*, 601-603).

215 Véase, por ejemplo, el relato del alma de Agamenón sobre la injusta muerte de que fue víctima al volver de Troya (*ibid.*, 405-434).

cluso las cosas que en esta vida no retenía en la memoria. Y si después de encarnarse en otro cuerpo se ausentare de él, hablará de su vida fuera del cuerpo, pero también hablará de lo que acaba de dejar y de muchas cosas de sus vidas anteriores. Pero con el tiempo, llegará a olvidarse de muchas de las experiencias acumuladas constantemente.

—Y el alma que se ha quedado sola ¿de qué se acordará?

—Antes hay que examinar a qué facultad del alma le sobreviene el recuerdo.

28 ¿A aquella con la que sentimos y a aquella con la que aprendemos? ¿O también a la apetitiva le sobreviene el recuerdo de los objetos del apetito y a la irascible el de los de la ira?

—En efecto, podrá argüir alguno, no va a ser una la facultad que disfrute y otra la que se acuerde de los objetos de aquélla. Es un hecho al menos que la apetitiva se excita con los objetos de que disfrutó, cuando vuelve a tener a la vista, evidentemente por la memoria, el objeto del apetito. Si no, ¿por qué no se excita, o no del mismo modo, a la vista de otro objeto? ¿Qué dificultad hay, pues, en atribuir aun la sensación de tales objetos a la facultad apetitiva y, por tanto, la apetición a la sensitiva y todos los actos a todas las facultades, de suerte que cada una se denomine según su actividad predominante?

—No. A cada facultad se le atribuye sensación de otro modo. Así, por ejemplo, la que ve es la vista, no la facultad apetitiva; pero es la facultad apetitiva la que se excita por la sensación en virtud de una especie de transmisión, de manera que pueda, ya que no decir qué clase de sensación es, sí, empero, experimentarla inconscientemente. Asimismo, en el caso de la ira, la que ve al agresor es la vista, pero es la ira la que se suscita, como cuando un pastor ve a un lobo atacando al rebaño

y el perro[216] se solivienta guiado por su olfato o por el ruido sin haber visto al lobo con sus propios ojos. Pues así también, es la facultad apetitiva la que disfruta y la que guarda impreso un rastro de esa experiencia no en calidad de recuerdo, sino de disposición y de vivencia; pero es otra la facultad que se percata del disfrute y la que guarda de suyo el recuerdo de esa vivencia. Prueba de ello es que, a menudo, no es agradable el recuerdo de las cosas de las que participó la facultad apetitiva; lo sería, sin embargo, si el recuerdo estuviera guardado en ella.

—Entonces, ¿desplazaremos la memoria a la facul- **29**
tad sensitiva y la asignaremos a ésta, con lo que una misma facultad será para nosotros rememorativa a la vez que sensitiva?

—Pero entonces, si, como decíamos, también la imagen ha de tener memoria[217], la facultad sensitiva será doble. Y aunque no sea la sensitiva la rememorativa, sino cualquier otra, la facultad rememoradora será doble[218]. Además, si la sensitiva es la rememorativa, las ciencias y los pensamientos serán objeto de la facultad sensitiva. Ahora bien, los sensibles deben ser objeto de una facultad y los inteligibles de otra.

—Entonces, ¿supondremos que hay una facultad común, la perceptiva, y asignaremos a ésta la memoria de ambos?[219].

—Eso tendría sentido tal vez si fuera una sola y misma facultad la que percibiera tanto los sensibles como los inteligibles. Y si se supone que está dividida en dos, no por eso dejará de haber dos memorias. Y si a cada una de las dos almas le atribuimos ambas percepcio-

---

[216] El perro representa a la parte irascible del alma (cf. PLATÓN, *República* 440 d).

[217] Aquí «la imagen» se refiere al alma inferior (*supra*, n. 212).

[218] Ésta es, de hecho, la tesis defendida por Plotino (*infra*, cap. 31).

[219] Es decir, de los sensibles y de los inteligibles.

nes, habrá cuatro memorias. Pero, en general, ¿qué necesidad hay de que recordemos con la misma facultad con la que sentimos y que ambos actos se realicen con la misma potencia y que recordemos los pensamientos con la misma facultad con la que pensamos? Porque tampoco suelen ser los mismos los más potentes en inteligencia y en memoria[220] ni todos recuerdan por igual una sensación habida por igual, y mientras unos están bien dotados para la sensación, otros están bien dotados de memoria sin estar dotados de finura para la sensación.

—Pero de nuevo, si va a hacer falta que las dos facultades sean distintas la una de la otra y ha de ser otra la que recuerde lo que la sensación percibió anteriormente, entonces es preciso que también aquella otra perciba lo mismo que ha de recordar después[221].

—Efectivamente, nada impide que el objeto de la sensación consista, para el que ha de recordar, en una imagen cuyo recuerdo y retención competa a la imaginación como facultad distinta. En ella termina, en efecto, la sensación y en ella está presente la imagen cuando ya no existe la sensación. Si, pues, en ella está presente la representación imaginativa de lo que ya no está presente, ya está recordando, aunque esté presente por poco tiempo. Así que, si sigue presente en ella por poco tiempo, su memoria es escasa. En cambio, aquellos en los que sigue presente por mucho tiempo, son más memoriosos porque en ellos esta facultad es más tenaz, no sea que, si se modifica fácilmente, el recuerdo se afloje y salga despedido.

La conclusión es que la memoria es propia de la imaginación y que el recordar ha de tener por objeto las cosas imaginadas. Añadiremos que la diversa aptitud de

---

220 La misma observación se hace en IV 6, 3, 63-65.

221 En la lín. 22 pongo punto en vez de signo de interrogación.

los hombres para recordar se debe o al estado diverso de sus respectivas facultades, o a la atención o falta de atención o al temperamento somático, según que esté presente o no, y según que provoque o no alteraciones y alborotos, por así decirlo. Pero de esto hablaremos en otra parte[222].

—Y la facultad rememorativa de los pensamientos ¿cuál es? ¿También de éstos lo es la imaginación?

—Según: si toda intelección va acompañada de una representación imaginativa[223], bien puede ser que, si persiste esa representación, que es como una imagen del pensamiento, surja en ese caso la memoria del objeto conocido. De lo contrario, habrá que buscar otra facultad. Pero tal vez lo que la imaginación acoge en su interior es la noción que acompaña al inteligible. Es que el inteligible es indiviso y, cuando aún no ha salido afuera, por así decirlo, no nos percatamos de que está dentro. Mas la noción, desplegando el inteligible y trasladándolo de la facultad intelectiva a la imaginativa, lo hace patente como en un espejo. Y en esa percepción del inteligible así reflejado y en su persistencia consiste también la memoria. Y por eso, aunque el alma aspira siempre a la intelección, sólo cuando ésta entra en la imaginación se da en nosotros su percepción. Porque una cosa es la intelección y otra la percepción de la intelección. La intelección la tenemos siempre, pero no siempre la percibimos, y esto se debe a que la facultad

[222] En IV 6, 3.

[223] Tal es la tesis de ARISTÓTELES (*De memoria* 449 b 31). Pero Plotino no admite que toda intelección o todo pensamiento deba ir acompañado de una representación imagintiva (cf. I 4, 10, 17-21). La idea desarrollada en este capítulo es la misma que en I 4, 10. En este contexto, *lógos* no significa «lenguaje» o «fórmula verbal», como traduce Bréhier, sino «noción», *i.e.*, noción representativa del inteligible y más desplegada que éste (cf. III 5, 9, 1-3) y equivale al *eikónisma* («especie») de I 4, 10.

que la recibe no recibe sólo intelecciones, sino también, del lado opuesto, sensaciones.

31 —Pero si la memoria pertenece a la imaginación y si, como hemos dicho, cada una de las dos almas tiene memoria, las facultades imaginativas serán dos. Pues bien, concedamos que, mientras las dos almas están separadas, tengan sendas imaginaciones. Pero cuando están juntas en un mismo hombre, ¿cómo puede haber dos imaginaciones? ¿Y en cuál de las dos se produce la memoria? Si en ambas, las representaciones imaginativas serán dobles en cada caso, pues no es verdad que la imaginación de una de las dos tenga por objeto los inteligibles y la de la otra los sensibles, ya que, en ese caso, habría dos animales completamente distintos que nada tendrían en común el uno con el otro. Si, pues, en ambas [224] se produce la memoria, ¿en qué se diferencian? Además, ¿cómo es que no nos percatamos de la diferencia?

—Es que cuando concuerdan la una con la otra, entonces, como tampoco están separadas las dos imaginaciones y como predomina la de la superior, la imagen resultante es una sola: es como si una sombra acompañase a la imagen superior o como si una lucecita se infiltrara bajo una luz más grande. En cambio, cuando hay pugna y desacuerdo, aun el alma inferior se hace patente en sí misma y queda oculto cuanto hay en la otra imaginación. Y, en general, no nos damos cuenta de la dualidad de almas. Es que ambas se juntaron en unidad y la superior está montada sobre la inferior, y así, la superior lo ve todo y, al salir del cuerpo [225], retiene algunos recuerdos de la inferior pero desecha otros. Es como cuando, tras haber tenido trato en otro tiempo

[224] Es decir, en ambas almas.

[225] El autor pasa ya al primero de los dos temas anunciados en 25, 1-10 y evocado, de nuevo, en 27, 23-24: ¿de qué se acuerda el alma al salir del cuerpo?

con compañeros más vulgares y cambiarlos por otros, recordamos pocas cosas de los primeros y más, en cambio, de los que fueron más dignos.

—¿Y qué decir del recuerdo de los amigos, de los 32
hijos y de la esposa? ¿Qué del de la patria y de las cosas que es normal que recuerde un hombre delicado?

—Pues que la parte inferior del alma recordará cada cosa con emoción, pero el hombre delicado recordará esas cosas desapasionadamente. Porque la emoción reside tal vez e inicialmente en el alma inferior, y las emociones delicadas surgen en el alma noble [226] sólo en la medida en que tuvo cierto consorcio con la inferior. Ahora bien, lo congruente es que sea la inferior la que aspire al recuerdo de los actos de la otra, y sobre todo cuando también ella es delicada, pues es posible que alguna sea más excelente, ya desde el principio, ya también por la educación recibida de la superior; ésta, en cambio, debe aspirar a olvidarse gustosamente de los actos procedentes de la inferior. Porque como el alma superior es noble, es posible que la otra, la de natural inferior, quede sometida por la otra fuerza. Cuanto más se afana, pues, por dirigirse a lo alto, de mayor número de cosas se olvida, a no ser que ya toda su vida sea tal, aun en este mundo, que sus recuerdos sean de solas las cosas superiores. Porque aun en este mundo es una actitud excelente la de «mantenerse al margen de los afanes humanos» [227]; luego también, necesariamente, de las remembranzas humanas. Así que dirá bien quien diga que el alma buena es olvidadiza en este sentido. Huye, en efecto, de la multiplicidad y reúne la multiplicidad en unidad, desechada la ilimitación. De ese modo, además, no vive sobrecargada de cosas, sino ligera y por sí sola. Porque aun aquí, siempre que quiere

[226] Es decir, en el alma superior.

[227] Cita de PLATÓN, *Fedro* 249 c 8-d 1.

estar allá estando todavía aquí, desecha todo cuanto le es ajeno. En consecuencia, son pocos los recuerdos de aquí que persisten allá. Cuando está todavía en el cielo, son más. Y así, el Heracles aquel [228] podrá hablar de su propia hombría de bien; pero el otro, el que tiene en poco las cosas de aquí, el que fue trasladado a un lugar más sagrado y mora en la región inteligible, el que desplegó una fortaleza más que hercúlea en la clase de competiciones en que compiten los sabios... [229].

[228] El del Hades, o sea, el espectro de Heracles (*supra*, nn. 212 y 214).

[229] La frase queda cortada bruscamente, no por anacoluto imputable a Plotino, sino por una división arbitraria de Porfirio, como ya hemos señalado en la introd. a IV 3-5.

IV 4 (28) PROBLEMAS ACERCA DEL ALMA, LIBRO II

Éste[1], pues, ¿de qué hablará? ¿Y de qué cosas guardará recuerdo un alma situada en la región inteligible y asentada en la Esencia transcendente? Lo lógico es contestar que contempla aquellos Seres y que ejercita su actividad en aquellos Seres en los que está, o que si no, tampoco está allá.

—Entonces, ¿no guardará recuerdo alguno de las cosas de aquí, por ejemplo de que filosofó y, en particular, de que mientras estaba aquí contemplaba las cosas de allá?

—No. Si cuando uno se aplica con la intelección a un objeto, no puede hacer otra cosa que inteligir y contemplar aquel objeto y en el acto de inteligir no está incluido el «yo había inteligido»[2], sino que esto podrá uno decirlo, si se da el caso, posteriormente, esto es, cuando ya está cambiando, síguese que, mientras uno esté puramente en la región inteligible, no podrá guardar recuerdo de las cosas de aquí que le acaecieron a él mismo en otro tiempo. Y si además es verdad, como parece, que toda intelección es intemporal porque los

---

[1] El Heracles del cielo. Explicito el sujeto del verbo y lo escribo con mayúscula por razón de claridad; pero recuérdese que el comienzo de IV 4 no es más que la apódosis de la frase interrumpida al final de IV 3.

[2] Quito el paréntesis que introducen Henry-Schwyzer en las líneas 7-9.

Seres de allá existen en la eternidad y no en el tiempo, es imposible que se den allá recuerdos no ya de las cosas de aquí, sino de cualquier cosa en general. Bien al contrario, allá cada cosa está presente. Es que tampoco hay discurso ni transición de una cosa a otra.

—Entonces, ¿qué? ¿No se dará un proceso descendente de división en especies o uno ascendente hasta lo universal y lo supremo? [3]. Pase que no se dé en la Inteligencia, que existe en acto toda junta; pero en el alma que esté allá ¿por qué no se ha de dar?

—¿Y qué dificultad hay en que aun la de esta alma sea una intuición global de un todo global?

—¿Como de algo que existe todo junto?

—Más bien como un conjunto de intelecciones, todas juntas, de una multiplicidad de objetos [4]. Porque como el espectáculo es variado, la intelección debe ser variada, múltiple y simultánea, y debe haber una multiplicidad de intelecciones análoga a la multiplicidad de percepciones de un rostro cuando se ven a la vez los ojos, la nariz y lo demás.

—¿Y cuando (el alma) divide algún género unitario desplegándolo en sus especies? [5].

—Ya está dividido en la Inteligencia, y la tal operación del alma es como remachar más la división [6]. Y como la anterioridad y la posterioridad que hay en las

---

[3] Alusión a las dos operaciones de la dialéctica platónica: división y síntesis (cf. I 3, 4, con las nn. 17, 22 y 24).

[4] La intelección del alma, mientras está en la región inteligible, se asemeja a la de la Inteligencia: intelección en acto y unimúltiple de un objeto unimúltiple (*Introd. gen.*, secc. 34).

[5] Nuevamente, alusión a la «división» de la dialéctica platónica (*supra*, n. 3) en que se ejercita el alma *en esta vida*.

[6] La dialéctica divisoria en que se ejercita el alma en esta vida es un proceso *temporal* consistente en «remachar» o confirmar con enunciados mentales la articulación real de las Formas, tal como existe en ellas *eternamente* y tal como es conocida *eternamente* por la Inteligencia transcendente.

especies no es según el tiempo [7], tampoco dará lugar a que la intelección de dicha anterioridad y posterioridad ocurra en el tiempo. Es que también la hay según el orden: por ejemplo, el orden que hay en un árbol a partir de las raíces hasta la copa no conlleva para quien lo contempla, cuando contempla todo el árbol a la vez, otra forma de anterioridad y posterioridad que la del orden.

—Pero cuando (el alma) comienza fijándose en una sola parte y luego capta varias y aun todas, ¿por qué capta primero una y a continuación otra? [8].

—Pues porque esa potencia que es una era una de tal modo que, al ocuparse de otra cosa [9], se hace múltiple y deja de captar todas las partes con una sola intelección. Bien es verdad que, mientras es una potencia que permanece en quietud, sus actos no se suceden uno a uno, sino que todos están siempre presentes; pero cuando se ocupa de las otras cosas [10], entonces, al originarse ya ⟨una multiplicidad, no todos los actos están siempre presentes, porque entonces ya [11]⟩ el objeto es tal que el acto, si es uno solo, no puede recibir en sí mismo la naturaleza de la multiplicidad antes inexistente.

Hasta aquí sobre este punto. 2

—¿Y cómo se acordará uno de sí mismo?

—Es que no guardará recuerdo ni siquiera de sí mismo, ni de que él mismo, por ejemplo Sócrates, es quien contempla o de que es una inteligencia o un alma. Y

---

7 La distinción de diversos tipos de anterioridad y posterioridad (entre otros, «en tiempo» y «en orden») proviene de ARISTÓTELES, *Metafísica* V 11).

8 Es decir, ¿cómo explicar el paso del pensar intuitivo al discursivo?

9-10 O sea, cuando deja de ocuparse de lo inteligible, que existe todo junto y en acto, y pasa a ocuparse de lo sensible, que existe sucesivamente y por partes.

11 Traduzco este difícil pasaje según una restauración conjetural y tentativa del texto (cf. introd. a IV 3-5, n. 28).

recuérdese a este propósito que aun aquí, cuando uno contempla y contempla con suma claridad, no reflexiona entonces intelectivamente sobre sí mismo. Bien es verdad que se posee a sí mismo, pero su actividad está vuelta al objeto, y él mismo se transforma en el objeto ofreciéndose a él como materia, conformándose a imagen de lo que contempla y siendo entonces él mismo en potencia [12].

—Según eso, ¿él mismo es algo real en acto precisamente cuando no intelige cosa alguna?

—Efectivamente, supuesto que él mismo está vacío de todo cuando no intelige cosa alguna [13]. Pero supuesto que él mismo es de tal condición que es capaz de ser todas las cosas [14], entonces, cuando se intelige a sí mismo, intelige juntamente todas las cosas. Así que un hombre de tal condición, en el acto de intuirse a sí mismo y de verse a sí mismo en acto, ve incluidas todas las cosas, y, en la intuición dirigida a todas las cosas, se ve incluido a sí mismo.

—Pero si obra así, quiere decir que cambia una intelección por otra, cosa que nosotros mismos desestimábamos antes [15]. ¿O habrá que decir que en el caso de la inteligencia sí se da el estado de invariabilidad, pero que en el del alma, situada como está en los últimos confines —diríamos— de la región inteligible, es posi-

---

12 Es decir, sólo en potencia, no en acto, porque en acto es las cosas que intelige.

13 Está «vacío de todo», no en el sentido de que carezca de contenido, sino en el de que, cuando piensa discursivamente, no se identifica con el objeto de su pensamiento. En la lín. 9, quito la coma después de *autós*, escribiendo, por tanto, *autòs*.

14 El intelecto humano puede ser intuitivo o discursivo. Ahora bien, cuando es intuitivo en acto, es discursivo en potencia; pero también a la inversa: cuando es discursivo en acto, sigue siendo intuitivo en potencia y capaz, por tanto, de ser todas las cosas, es decir, de identificarse con la totalidad de los inteligibles.

15 En 1, 15-16.

ble que se produzcan variaciones porque también es posible que se adentre en sí misma? En efecto, si una cosa gira alrededor de un centro fijo, necesariamente sufrirá variación en comparación con el centro fijo, pues no permanece igualmente fija[16].

—No. No hay que admitir que se produzca variación alguna cuando uno pasa ora de las cosas de sí mismo a sí mismo, ora de sí mismo a las otras, ya que él mismo es todas las cosas y ambas cosas son una sola.

—Pero ¿es que, cuando el alma está en la región inteligible, está sujeta a esa alternancia de volverse ora a sí misma, ora a su contenido?

—No. Cuando está puramente en la región inteligible, también ella goza de invariabilidad. Es que ella misma es las cosas que son. En efecto, cuando está en aquella región, necesariamente logra aunarse con la Inteligencia, puesto que se volvió hacia ella. Porque, una vez que se ha vuelto a la Inteligencia, no hay nada que se le interponga; y, una vez llegada a la Inteligencia, ya está en armonía con ella; y, una vez armonizada con ella, ya está aunada con ella sin dejar por eso de ser alma; no, sino que ambas son una sola cosa y dos cosas. Si, pues, el alma está en ese estado, no cabe que varíe, sino que se mantendrá invariablemente orientada a la intelección sin dejar por eso de tener, juntamente, consciencia de sí misma, como quien se ha hecho una sola y misma cosa con el inteligible.

Pero tan pronto como sale de aquel estado y no so- 3
porta la unidad, sino que se encariña con lo suyo propio y desea ser otra cosa y como que se asoma al exterior, enseguida, al parecer, toma memoria. El recuerdo

[16] La idea sugerida es que el alma es como un círculo móvil girando alrededor de la inteligencia como centro. Pero la analogía no tiene aplicación en este caso porque el alma, mientras está en la región inteligible, se convierte en inteligencia pura: intuitiva en acto y discursiva en potencia.

de las cosas de allá pone freno todavía a su caída; el de las de aquí, la mueve hacia acá, y el de las del cielo la retiene en el cielo; y, en general, el alma es y se hace aquello que recuerda [17]. Porque el recordar consiste —decíamos— o en inteligir o en imaginar [18]; ahora bien, el alma es ella misma por la imaginación, no por el hecho de tenerla, sino en función de la clase de cosas que ve y de la clase de disposición en que se encuentra [19]. Y si lo que ve son las cosas sensibles, desciende a una profundidad proporcional a la cantidad de ellas que ve. Porque como contiene todas las cosas de un modo secundario y no tan perfecto, por eso se hace todas las cosas [20], y como es fronteriza y está situada en zona fronteriza, se mueve en ambas direcciones.

4 Así pues, si se mueve hacia allá, ve incluso al Bien a través de la Inteligencia, ya que aquél no está recluido tan herméticamente que no pueda penetrar hasta ella, pues lo que hay de por medio no es un cuerpo como para impedírselo. (Aunque la verdad es que el acceso de las cosas de primer orden a las de tercer orden es posible aun a través de los cuerpos por muchas vías [21].) Mas si el alma se entrega a las cosas de abajo, obtiene lo que desea en correspondencia con lo que recuerda y con lo que imagina. Por eso la memoria, aunque tenga por objeto las cosas más eximias, no es una cosa muy

---

[17] De acuerdo con la teoría del «yo» actual (*Introd. gen.*, secc. 72).

[18] Aquí Plotino habla laxamente, ya que, en IV 3, 25, 24, había dicho que el recordar es distinto del inteligir.

[19] Anticipo de la distinción que se traza, en el cap. sig. (4, 7-10), entre dos clases de memoria: la memoria-acto («la clase de cosas que ve») y la memoria-hábito («la clase de disposición en que se encuentra»).

[20] Es decir, «se hace todas las cosas» porque *no es* todas las cosas.

[21] En virtud, de la omnipresencia del Uno, en general, y de su presencia en el alma humana, en particular (*Introd. gen.*, seccs. 22, 3 y 70).

eximia [22]. Pero por memoria hay que entender no sólo la que consiste en una especie de consciencia de que uno recuerda, sino también la que consiste en una disposición consiguiente a las experiencias o visiones habidas anteriormente [23]. Puede suceder, en efecto, que aun sin ser uno consciente de que retiene algo, lo retenga en su interior más tenazmente que si lo retuviera a sabiendas. Porque si lo retuviera a sabiendas, fácilmente lo retendría como algo distinto de lo que es él mismo, mientras que si desconoce que lo retiene, corre peligro de ser aquello que retiene [24]. Y ésta es precisamente una experiencia que contribuye más eficazmente a la caída del alma.

—Pero si, al apartarse el alma de la región de allá, recobra sus recuerdos de cualquier modo que sea, es porque también allá los tenía.

—Sí, los tenía en potencia [25]. Pero la actualización de los inteligibles eclipsaba la memoria. Porque no había una especie de improntas depositadas, en cuyo caso las consecuencias serían tal vez absurdas; lo que había era la potencia que posteriormente se tradujo en acto. Una vez, pues, que ha cesado la actividad centrada en lo inteligible, el alma ve lo que estaba viendo anteriormente, antes de estar allá.

—Entonces, ¿qué? ¿Es la potencia misma por la que 5
recordamos la que también actualiza ahora los inteligibles?

—Según. Si no vimos los inteligibles mismos, los actualiza la memoria; pero si los vimos a ellos mismos, los actualiza la misma potencia con la que los veíamos

[22] Como tampoco lo es el pensamiento discursivo al que va ligada (cf. IV 3, 18, 4-5).

[23] Sobre estas dos clases de memoria, cf. *supra*, n. 19.

[24] Nuevamente, alusión a la teoría del «yo» actual (*supra*, n. 17).

[25] *Mientras el alma está en la región inteligible*, la memoria, como el raciocinio, está presente sólo en potencia (cf. IV 3, n. 148).

allá[26], pues ésa es la potencia que se despierta en quienes se despierta, y ésa es la que ve cuando se trata de dichos objetos. Porque no hay que enunciarlos valiéndose de la conjetura ni del silogismo, que toma sus principios de otra parte[27], sino que, como decimos, nos es posible, aun estando aquí, hablar de los inteligibles con la misma potencia que tiene capacidad para contemplar las cosas de allá. Porque las cosas de allá es preciso verlas despertando, diríamos, esa misma potencia, de manera que sea allá donde la despertemos[28], como quien, alzando los ojos desde alguna elevada atalaya, viera lo que no ve ninguno de los que no han subido con él.

De nuestro razonamiento resulta manifiesto, por tanto, que la memoria comienza a partir del cielo, cuando el alma está ya abandonando las regiones inteligibles. Así pues, una vez que desde ahí ha llegado al cielo y se ha detenido en él, nada tiene de extraño que rememore muchas de las cosas de aquí, cuales son las mencionadas[29], y que reconozcan a muchas de las almas conocidas anteriormente, pues necesariamente también están revestidas de cuerpos de figura similar a la de antes. Y aun suponiendo que hayan trocado su figura convirtiéndola acaso en esférica[30], podrán reconocerlas por sus caracteres y su idiosincrasia. Esto, en efecto, no es absurdo. Porque supongamos que hayan depuesto

---

26 Es decir, con el intelecto intuitivo.

27 Del intelecto intuitivo (cf. V 1, 11, 1-4).

28 «Allá», es decir, en la región inteligible, ya que nos es posible estar «allá» aún estando aquí (cf. *supra*, IV 3, 32, 21-22 y IV 3, n. 51).

29 Es decir, las que veía antes de entrar en la región inteligible (4, 19-20), como pueden ser las mencionadas en IV 3, 32, 1-2.

30 En el cielo las almas toman un cuerpo ígneo (IV 3, nn. 138-139). Que ese cuerpo sea además esférico, como pensaban algunos (implícito en Arístides Quintiliano, *De musica* II 17, Winnington-Ingram, página 87, 20-24), es una sugerencia que Plotino deja caer dubitativamente.

sus pasiones. Esto no obsta para que permanezcan sus caracteres. Y si además fueran capaces de conversar [31], también por este medio las reconocerían.

—Y una vez que bajaron de la región inteligible, ¿cómo recordarán?

—Suscitarán el recuerdo de las mismas cosas que aquéllas [32], sólo que en menor grado porque tendrán otras cosas que recordar, y el mayor tiempo transcurrido habrá sido causa del olvido total de muchas cosas.

—Pero si, tras haber vuelto al cosmos sensible, cayeren en la generación de aquí, ¿de qué medio dispondrán para recordar?

—Es que no es inevitable que caigan en lo más profundo. Es posible que, una vez puestas en movimiento, se detengan tras haber avanzado hasta cierto límite. Además, nada impide que salgan de nuevo a flote antes de haber bajado hasta el lugar ínfimo de la generación.

6 La conclusión es que las que andan desplazándose y cambiando, sí se puede decir que han de tener recuerdos, pues la memoria tiene por objeto las cosas acaecidas y pasadas; pero aquellas a las que corresponde permanecer en el mismo estado, ¿de qué cosas podrán acordarse? La razón se plantea el problema de la memoria al menos a propósito del alma de todos los astros en general y, en particular, a propósito del sol y de la luna para acabar abordando aun al Alma del universo y entrometiéndose audazmente aun en la memoria del mismo Zeus [33]. Y, en el curso de esta investigación,

---

[31] De decho, mientras están en el cielo, no necesitan valerse del lenguaje (IV 3, 18, 14-22).

[32] «Aquéllas» son las que fueron de la tierra al cielo.

[33] Aquí Zeus representa al Demiurgo, pero en un pasaje posterior (10, 1-4) se distinguen dos sentidos de Zeus (cf. *infra*, n. 43). En los caps. 6-17 se desarrolla un tema esbozado ya en IV 3, 25, 10-27: que en los seres impasibles e intemporales no hay memoria.

considerará además cuáles son las ideaciones y los razonamientos de estos seres, si es que los tienen.

Pues bien, dado que ni investigan ni andan perplejos —pues no necesitan nada ni aprenden cosas que antes les fueran desconocidas—, ¿qué raciocinios, qué silogismos, qué ideaciones podrán darse en ellos? Y, en la esfera de los asuntos humanos, tampoco disponen de proyectos y mecanismos como medios para gobernar nuestras cosas o, en general, las de la tierra, pues es de otro tipo la ordenación introducida por ellos en el universo.

7 —¿Pues qué? ¿No se acordarán de que vieron a Dios? [34].

—¡Si lo están viendo siempre! Y mientras sigan viéndolo, sin duda no les es posible decir que lo tienen visto. Esta experiencia es propia de quienes han dejado de verlo.

—Y bien, ¿tampoco se acordarán de que ayer y el año pasado giraron alrededor de la tierra ni de que vivían ayer y antaño y desde que tienen vida?

—¡Si la tienen siempre! Ahora bien, lo siempreexistente es una misma y sola cosa [35]. En cambio, el ayer y el año pasado de la rotación sería como si uno dividiese en muchas fracciones el impulso generado por un solo pie y lo convirtiese de uno solo que es en una serie de impulsos sucesivos. Pues también allá el movimiento es uno solo; mas la mente humana cuenta muchos y cuenta días distintos porque también hay noches que los interrumpen. Pero allá, no habiendo más que un día, ¿cómo pueden ser muchos? Así que tampoco existe el año pasado.

---

[34] Es decir, a la Inteligencia transcendente (cf. IV 3, 11, 26-27).

[35] Lo siempreexistente es inmutable; los astros lo son por su alma y aun en su cuerpo mantienen por siempre la identidad numérica, según la tesis de II 1.

—Pero el intervalo (recorrido por un astro) no es el mismo, sino que varía, como varía la sección del zodiaco. ¿Por qué, pues, no ha de decir: «He pasado por tal sección y ahora estoy en otra»? Y si supervisa además las cosas de los hombres, ¿por qué no también los cambios que les afectan y el hecho de que los hombres son ahora distintos? Y si observa esto, también observará que antes los hombres y sus cosas eran distintos. Así que también tendrá memoria.

—No, no es necesario ni que uno deposite en la me- 8
moria todo cuanto observa ni que se detenga en la representación imaginativa de las circunstancias puramente accidentales; y cuando hay cosas cuyo conocimiento intelectivo es más eficaz [36], entonces, si estas cosas suceden de forma sensible, tampoco es necesario que, dejando de lado el conocimiento (mental) de esas cosas, aplique uno su atención a un sensible parcial, a no ser que de hecho se ocupe de administrar alguna cosa particular. La razón es que las cosas parciales están incluidas en el conocimiento (mental) del conjunto.

Voy a explicar cada uno de estos puntos como sigue [37]. Primero, que no es necesario que uno almacene en su mente lo que ve. En efecto, cuando a uno no le importa nada o no le concierne en absoluto la percepción sensible suscitada indeliberadamente por la variedad de los objetos vistos, esa variedad afecta sólo a la percepción sensible sin que el alma la acoja en sus adentros, ya que a ella no le interesa esa variedad ni para su necesidad ni para ningún otro provecho propio. Por otra parte, cuando su actividad misma está centrada y lo está totalmente en otras cosas, mal podrá retener el

[36] En el caso de los astros es más eficaz, porque, además de ser más universal y más intenso, es también programático, como se explica a continuación.

[37] Los tres puntos enumerados en 8, 1-7 se explican a continuación en las líns. 8-16, 16-30 y 30-34 respectivamente.

recuerdo de tales objetos, una vez pasados, cuando ni siquiera estando presentes se percata de que los percibe con los sentidos.

Segundo, que no es necesario detenerse en la representación imaginativa de las circunstancias puramente accidentales, o caso de representárselas, no hasta el punto de archivarlas y registrarlas, sino que la impronta de tales cosas no suscita percepción consciente, es posible comprenderlo si se entiende nuestro aserto de este modo, quiero decir como sigue: si, al movernos localmente, nunca es nuestro propósito primario el cortar primero una masa de aire y luego otra, o más todavía, ni siquiera el atravesar el aire [38], ni nos percataremos del aire ni pararemos mientes en él mientras caminamos. Es más, si nuestro propósito primario no fuese el recorrer un trecho determinado del camino, sino que el plan fuese hacer un recorrido a través del aire, no se nos ocurriría preocuparnos ni del estadio de la tierra en que estamos ni de la distancia que recorrimos. Y si nos viéramos precisados, en fin, no a movernos durante un tiempo determinado, sino sólo a movernos y no refiriéramos al tiempo ningún otro acto, no guardaríamos en la memoria los sucesivos lapsos de tiempo.

Es sabido, por otra parte, que cuando la mente tiene presente el programa completo de lo que se realiza y está segura de que ha de realizarse fielmente y por completo, ya no presta atención a cada una de las cosas que ocurren. Añádase que cuando uno hace siempre lo mismo, sería en balde seguir registrando cada paso del mismo proceso.

Si, pues, al moverse los astros, se mueven en cumplimiento de su propia tarea y no con el fin de pasar por todos esos sitios por donde pasan; si su tarea no

---

[38] La rectificación sirve para subrayar que el propósito primario es únicamente recorrer un trayecto.

consiste ni en observar los sitios por los que pasan ni en pasar por ellos y su paso por ellos es accidental; si su mente está atenta a cosas de mayor monta; si esos sitios por los que pasan son siempre los mismos y ellos no llevan cuenta del tiempo transcurrido en un intervalo dado, aun suponiendo que el tiempo estuviese dividido, no es necesario que se acuerden ni de los sitios por los que pasan ni de los lapsos de tiempo.

Además[39], como la vida que viven es la misma, pues aun su cambio de lugar es en torno a un mismo centro, de modo que es un movimiento no local, sino vital[40], propio de un animal unitario que actúa vuelto a sí mismo, en quietud con relación a lo exterior pero en movimiento en virtud de la vida inmanente en él, que es eterna —sí, es verdad que si uno comparara el movimiento de los astros con una danza, si es con una danza que finalizara en un momento dado, el movimiento completo de aquéllos, el que se consuma de principio a fin, sería perfecto, pero cada movimiento parcial sería imperfecto; mas si lo compara con una danza tal que durara por siempre, el movimiento de aquéllos es siempre perfecto; y si es siempre perfecto, no cuenta ni con el tiempo ni con el espacio para llegar a ser perfecto; luego tampoco tendrá deseos en ese sentido; luego tampoco medirá con medidas ni de tiempo ni de espacio; luego tampoco habrá recuerdo de éstos—; si, pues, los astros viven una vida bienaventurada con la mirada de sus almas puesta en el vivir; si, merced a esa convergencia de sus almas en un solo objetivo y al resplan-

[39] Las veintiuna líneas (41-61) que siguen a continuación hasta el final del capítulo forman un solo párrafo escrito de una sola alentada con una prótasis larguísima (hasta la lín. 60), de estructura muy compleja y de puntuación problemática. La mía no coincide del todo con la de Henry-Schwyzer.

[40] Primariamente, psíquico e, incidentalmente, local (cf. II 2, 1, 8-39).

dor que irradian al cielo entero, puedenentonar un cántico en virtud de cierta sintonía natural como las cuerdas de una lira que vibraran por simpatía; si es así como se mueve el cielo entero junto con sus partes, moviéndose él mismo vuelto a sí mismo y moviéndose sus diversas partes con la misma finalidad de diverso modo porque también es diversa la posición que ocupan, ello justificaría todavía mejor nuestra teoría de que la vida de todos los astros es aún más unitaria y uniforme.

9 —Empero Zeus, que ordena todas las cosas y las administra y dispone por siempre, que posee «un alma regia y una inteligencia regia»[41] y una mente provisora de cómo han de suceder las cosas y supervisora de las que están sucediendo, que gobierna ordenadamente y hace girar rotatoriamente —y son ya muchas las rotaciones que ha llevado a cabo—, ¿cómo es posible que, en medio de todos estos quehaceres, no tenga memoria? Y puesto que proyecta, coteja y calcula cuántas y cuáles son las rotaciones pasadas y cómo han de repetirse en lo venidero, será el más memorioso de todos, tanto más cuanto que es un Demiurgo sapientísimo.

—Pues bien, el tema de la memoria de las rotaciones plantea ya por sí mismo un grave problema: cuál es el número de las rotaciones y si Zeus lo sabe. Porque si es un número limitado, ello impondrá al universo un comienzo temporal, mientras que, si es ilimitado, Zeus desconocerá cuántas son sus propias operaciones. La respuesta es que Zeus conocerá que su tarea es una sola y que su vida es una sola vida sempiterna —pues en ese sentido es infinita—, y esa unicidad la conocerá no extrínsecamente, sino realizándola, ya que la infinitud en el sentido dicho está siempre con él, o mejor, es su

---

41 Texto del *Filebo* platónico (30 d 1-2) citado también en III 5, 8, 10-11.

acompañante y es aprehendida por él con conocimiento no adventicio. Porque del mismo modo que conoce la infinitud de su propia vida, así también conoce que su actividad dirigida al universo es una sola, aunque dirigida al universo[42].

Pero puesto que solemos hablar del principio ordenador como doble: de un lado, como el Demiurgo, y de otro, como el Alma del universo, así también, al hablar de Zeus, nos referimos a él unas veces como al Demiurgo y otras como al Rector del universo[43]. Pues bien, si se trata del Demiurgo, hay que eliminar completamente el «adelante» y el «atrás», atribuyéndole una sola vida, inmutable e intemporal. Pero la vida del cosmos, que lleva en sí misma al principio rector del universo, requiere una discusión ulterior: si, lógicamente, el vivir de esa vida no se cifra en el calcular ni en el inquirir lo que debe hacer.

Efectivamente, lo que debe hacer *está* ya averiguado, *está* ya ordenado, no *fue* ordenado: son las cosas que se iban originando las que *fueron* ordenadas, pero quien las crea es la ordenación. Ahora bien, la ordenación es la actividad de un Alma que está dependiendo de una Sabiduría permanente cuya imagen es la ordenación sita en el Alma[44]. Pero como aquella Sabiduría no cambia, síguese forzosamente que tampoco cambia-

---

[42] La multiplicidad del universo no es obstáculo para la unicidad de su actividad (cf. *infra,* 10, 21-22 y 11, 14-21).

[43] El texto mismo del *Filebo (supra,* 9, 2-3), que habla de «un alma regia» y de «una inteligencia regia» da pie a Plotino para descubrir en Zeus un doble simbolismo (cf. III 5, n. 91): como la Inteligencia en sí o Demiurgo y como el principio rector o Alma intelectiva del universo.

[44] Esta «ordenación sita en el Alma» y constituida por un «Logos unitotal» (11, 26-27) en un reflejo de la Sabiduría de la Inteligencia (sobre un reflejo análogo en el alma humana, cf. IV 3, n. 150) y se identifica con el Logos constitutivo de la providencia superior (*Introd. gen.,* secc. 63, 2).

rá el Alma, pues no es verdad que unas veces mire allá y otras no mire: si dejara de mirar, se quedaría perpleja. Es, efectivamente, una sola Alma con una sola tarea. Porque si el principio rector es uno solo, domina siempre, y no ora domina, ora es dominado. ¿De dónde podría surgir la multiplicidad que degenerara en conflicto y perplejidad? Además, si el principio que gobierna es uno solo, siempre quiere lo mismo. ¿Por qué habría de querer ora esto, ora lo otro, para caer perpleja en una serie de alternativas? Con todo, aun suponiendo que el Alma variara de querer, si no dejara de ser un solo principio, no andaría perpleja [45]. Pues no es verdad que porque el universo sea ya múltiple y tenga partes y haya conflicto entre sus partes, tenga que andar perpleja por eso sin saber cómo disponerlas. Es que no comienza por lo último ni por las partes, sino por lo primero [46], y, comenzando por lo primero y caminando sin obstáculos, se acerca a todas las cosas y las ordena; y por eso domina, porque persevera aplicada a una sola y misma tarea y permanece la misma. Pero si variara de querer, ¿de dónde le vendría esa variedad? Además, andaría perpleja sin saber qué hacer [47], y su acción se debilitaría si ella, en sus deliberaciones, cayera en la indecisión en el obrar.

11 Efectivamente, como sucede en un animal individual, hay dos formas de gobierno: el uno comienza por lo de fuera y por las partes, mientras el otro comienza por lo de dentro y por el principio, del mismo modo que el médico comienza por lo de fuera y va parte por parte

[45] Esta afirmación parece estar en contradicción con lo que se dice poco después (10, 26-27): que si variara de querer andaría perpleja. Lo que sucede es que la hipótesis de que variara de querer sin dejar de ser un solo principio no se verifica en el Alma del cosmos, en contraste con el alma humana (*infra,* 17, 1-19).

[46] Anticipo del tema de 11, 1-11.

[47] Cf. *supra,* n. 45.

titubeando de muchas maneras y deliberando, mientras que la naturaleza comienza por el principio sin necesidad de deliberación [48]. Pues así también el gobierno del universo y su Gobernante a lo largo de su gestión no debe atenerse al comportamiento del médico, sino al de la naturaleza. Sólo que en el universo el procedimiento es tanto más sencillo cuanto que se aplica a seres que, en su totalidad, están comprendidos en él a modo de partes de un solo animal. Una sola Naturaleza domina a todas las otras, y éstas siguen a aquélla porque dependen de ella, están suspendidas de ella y como que brotaron de ella, del mismo modo que las naturalezas que hay en las ramas siguen a la del árbol total.

En consecuencia, ¿qué cálculo, qué recuento o qué memoria cabe, cuando hay una sabiduría que está siempre presente y que actúa, domina y gobierna de modo invariable? No es verdad que porque los seres que se originan sean variados y diversos, su Hacedor deba regirlos siguiendo las mutaciones del ser originado. Porque cuanto más variados son los seres que se originan, tanto más invariablemente permanente es su Hacedor. Pues incluso en cada animal individual son muchas las cosas que se originan por naturaleza y no todas se originan juntamente: edades, brote a sus tiempos de, por ejemplo, cuernos y barba, crecimiento de las mamas, madurez y procreación de nuevos seres sin que perezcan las razones (seminales) anteriores, sino adviniendo otras nuevas. Y esto es claro por el hecho de que en el animal engendrado reaparece íntegra la misma razón (seminal). Justo es, pues, que invistamos al cosmos de esa misma sabiduría y que ésta sea, como propia del cosmos, una sabiduría universal, estable, múltiple y variada a la vez que simple, propia de un solo e inmenso

[48] Sobre la deliberación del médico, cf. IV 3, n. 147, y ARISTÓTELES, *Ética Nicomáquea* 1112 b 11-20, y *Metafísica* 1032 b. 6-14.

animal; una sabiduría que no se modifique por la multiplicidad, sino que sea una sola Razón a la vez que una totalidad conjunta [49]. Porque si no fuera una totalidad, no sería la sabiduría aquella, sino la propia de los seres posteriores y parciales.

12 Pero tal vez objete alguno que tal modo de obrar es propio de la naturaleza; mas como en el universo hay sabiduría, forzosamente habrá también raciocinios y recuerdos. Ahora bien, esta objeción es propia de hombres que ponen la sabiduría en lo que no es sabiduría y confunden la búsqueda de la sabiduría con la sabiduría. Porque el raciocinio ¿qué otra cosa puede ser sino el deseo del hallazgo de la sabiduría y de un juicio verdadero, es decir, de un juicio que atine con la realidad? El que razona se asemeja al que toca la cítara para adquirir la citarística, al que se adiestra para adquirir maestría y, en general, al que aprende para adquirir conocimiento. Porque el que razona trata de aprender precisamente aquello por lo que es sabio el que ya lo posee, de suerte que la sabiduría está en el que se detiene. Y de ello da fe el mismo que razonó, porque, una vez averiguado lo que debe, cesa de razonar: cesó al alcanzar la sabiduría. Si, pues, ponemos el principio rector del universo al nivel del que aprende, hay que atribuirle los raciocinios, perplejidades y recuerdos propios de quien coteja el pasado con el presente y con el futuro; mas si lo ponemos al nivel del que sabe, hay que pensar que su sabiduría consiste en un estado fijo que ha llegado a su término [50].

En segundo lugar, si conoce el futuro —pues sería absurdo negar que lo conozca—, ¿por qué no ha de conocer también el modo de que exista? Y si conoce tam-

---

[49] Un «Logos unitotal» (*supra*, n. 44), simbolizado por Poros (III 5, 9, 14-15 y 34).

[50] No se puede expresar más claramente que la inteligencia del Alma del cosmos no es discursiva.

bién el modo de que exista, ¿qué necesidad tiene ya de razonar y de cotejar el pasado con el presente? Además, el conocimiento del futuro —pues se le concede que lo tiene presente— no parece ser tal y como el que tienen presente los adivinos, sino como el que tienen presente aquellos mismos que producen una obra con la certidumbre de que ha de existir, o lo que es lo mismo, los que son dueños omnímodos y para los cuales no hay nada dudoso ni cuestionable. La opinión es estable, por tanto, en aquellos en los que está bien sujeta [51]. Luego, en punto a estabilidad, la sabiduría que versa sobre el futuro es de la misma índole que la que versa sobre el presente. Es decir, está al margen del raciocinio.

En cambio, si uno no conoce los productos futuros que él mismo ha de producir, tampoco los producirá a sabiendas ni con la mirada puesta en algún modelo; producirá lo que le salga, que es lo mismo que a la ventura. Síguese que el modelo a cuya semejanza ha de producir es permanente. Mas si el modelo a cuya semejanza ha de producir es permanente, no producirá de otro modo que a semejanza del modelo que guarda en sí mismo [52]. Luego producirá de una sola e invariable manera: no producirá ciertamente ahora de una manera y después de otra. Si no, ¿qué impide que fracase? Y aunque el producto será variado, esa variedad no le viene al producto de sí mismo, sino de su sometimiento a las razones. Ahora bien, éstas provienen del Hacedor. Así que la variedad es consecuencia de la serie de razones, de tal modo que el Hacedor no tiene por qué verse forzado en modo alguno a andar desorientado ni perplejo ni a pasar apuros como supusieron algunos [53] pensan-

51 Reminiscencia, al parecer, de PLATÓN, *Menón* 98 a.

52 Este modelo es «la ordenación sita en el Alma» (*supra*, n. 44).

53 Alusión a los epicúreos (cf. III 2, n. 9).

do que el gobierno del universo era trabajoso. Pues el pasar apuros consistiría, según parece, en emprender obras que le son ajenas, esto es, las que no domina. Pero el que emprende obras que él y sólo él domina, ¿de qué puede necesitar sino de sí mismo y de su propia voluntad? O lo que es lo mismo, de su propia sabiduría. Porque para ese tal, su voluntad es sabiduría. Luego a ese tal nada le falta para producir, puesto que tampoco su sabiduría le es ajena: su sabiduría es él mismo sin valerse de ningún recurso accesorio; luego tampoco del raciocinio ni de la memoria, pues éstos son accesorios.

13 —Pero ¿en qué diferirá semejante sabiduría de la llamada Naturaleza?

—Pues en que la sabiduría es un nivel primero, mientras que la Naturaleza es un nivel ínfimo. Porque la Naturaleza es un reflejo de la sabiduría, y, como es un nivel ínfimo del Alma, también es ínfima la razón que se refleja en ella. Es como si la figura impresa en una espesa capa de cera penetrase hasta el fondo dibujándose en la cara opuesta: la figura de arriba sería clara; la de abajo, un tenue vestigio. Por eso la Naturaleza no es sabia [54], sino que se limita a producir: lo que tiene, se lo da indeliberadamente al siguiente; y en esa donación hecha a lo corporal y material, cifra su producción. Es como cuando un cuerpo calentado comunica su propia forma al que está en contacto inmediato con él, calentándolo en menor grado. Por eso mismo la Naturaleza tampoco tiene imaginación [55]. Ahora bien, la intelección es superior a la imaginación en tanto que la imaginación es intermedia entre la impronta de la Naturaleza y la intelección. Al menos, la Naturaleza no

---

[54] La Naturaleza «no sabe» (II 3, 17, 4), *i.e.*, no es poseedora de la sabiduría propiamente dicha, tal como ha sido descrita en los capítulos 11-12.

[55] Cf. III 6, 4, 22-23, y III 8, 1, 22.

tiene percepción ni comprensión de ningún objeto mientras que la imaginación tiene comprensión de un objeto venido de fuera porque proporciona al sujeto imaginante conocimiento de la impresión experimentada; mas la intelección es hija [56] ella misma, es decir, es una actividad nacida del principio mismo que realizó la actividad.

En conclusión, la Inteligencia posee, mientras que el Alma del universo [57] recibe por siempre y ya ha recibido, y en esto consiste su vida: en una comprensión a medida que va inteligiendo según lo que se le muestra siempre [58]; en cambio lo reflejado por ella en la materia es la Naturaleza, en la cual, o incluso antes de ese reflejo, se detienen los seres [59]. Y éstos son lo último del mundo inteligible, porque lo que sigue a continuación son ya las copias. Ahora bien, la Naturaleza actúa en la materia a la vez que es actuada; el Alma anterior a la Naturaleza y vecina suya actúa sin ser actuada, mientras que la que está todavía más arriba [60] no actúa ni en los cuerpos ni en la materia.

Pero de entre los cuerpos que se dice que se origi- 14
nan por obra de la Naturaleza, los elementos son meros cuerpos [61]. Mas los animales y las plantas ¿son acaso

---

[56] En la lín. 16, leo *génna* con los códices y con Henry-Schwyzer. En el *Lexicon Plotinianum* de SLEEMAN-POLLET no aparece esta palabra.

[57] Aquí, como en II 3, 17, 15, el Alma del universo es el Alma intelectiva.

[58] Eso que al Alma intelectiva «se le muestra siempre» es lo mismo que lo que «recibe por siempre», es decir, el *Lógos* que le viene de la inteligencia (cf. III 5, 9, 17-18).

[59] Es decir, los seres reales. La rectificación «o incluso antes de ese reflejo» se debe, al parecer, a que, aunque la Naturaleza es un reflejo del Alma intelectiva, no obstante es anterior al reflejo del Alma en la materia.

[60] La Inteligencia.

[61] En el cap. 14 se plantea un problema que será estudiado a partir del cap. 18: si los cuerpos vivos (animales y plantas) son como el

de tal condición que llevan en sí mismos a la Naturaleza como yuxtapuesta, tal como sucede con la luz: que, desaparecida la luz, el aire no guarda rastro alguno de ella, sino que la luz está como separada del aire y el aire de la luz, porque no estaba mezclado con ella? ¿O sucede como con el fuego y el cuerpo calentado: que, desaparecido el fuego, queda cierto calor que es distinto del que había en el fuego, una afección del cuerpo calentado? [62]. Porque la estructura que la Naturaleza imparte al cuerpo modelado debe ser considerada como una forma distinta de la Naturaleza misma [63]. En qué consiste la diferencia entre la Naturaleza y la mencionada sabiduría del universo, ya ha quedado explicado [64].

—Pero en contra de todo lo que acabamos de exponer, surge la dificultad siguiente: si la eternidad está en la Inteligencia y el tiempo en el Alma —pues allí es donde decimos que captamos el tiempo existiendo realmente: en la actividad del Alma y como producto de dicha actividad [65]—, entonces, puesto que el tiempo se divide [66] e incluye el pasado, ¿cómo negar que también se dividirá la actividad del Alma y que, volviéndose al

aire iluminado o como el aire calentado, es decir, si posee o no un elemento intrínseco derivado de la Naturaleza pero distinto de ella, y distinto también de la estructura orgánica e intermedio antre ambas.

[62] Modifico ligeramente la puntuación desplazando el signo de interrogación de la lín. 4 a la lín. 6 (después de *kirnámenos*) y añadiendo otro en la lín. 8 (después de *thermathéntos*).

[63] Aquí se distinguen claramente las tres cosas: a) la Naturaleza, b) la estructura orgánica, y c) ese elemento intermedio antre ambas que no sabemos todavía si existe o no en los cuerpos vivos (cf. *supra*, n. 61).

[64] En el cap. 13. Pero, antes de abordar el problema planteado en el cap. 14, Plotino va a responder a tres objeciones (tema de los caps. 15-17).

[65] Cf. III 7, 11-12.

[66] El tiempo, como el espacio, comporta división, dispersión y distanciamiento (I 5, 7, 14-17; III 7, 11, 41; VI 5, 11, 15-16).

pasado, dará origen a la memoria aun en el Alma del universo? Añádase que, por otra parte, en la eternidad ponemos la identidad y en el tiempo la alteridad —si no, eternidad y tiempo serían la misma cosa— aunque no atribuyamos cambio a las actividades del Alma. Según eso, ¿diremos que nuestras almas sí están en el tiempo en cierto modo[67], porque son receptivas de los otros cambios y, en particular de la indigencia, pero que el Alma del universo, aunque engendra el tiempo, no está, sin embargo, en el tiempo? Mas concedamos que no está en el tiempo. ¿Cuál es la causa de que dicha Alma engendre el tiempo, pero no la eternidad?.

—La causa está en que los productos que engendra no son eternos, sino que están comprendidos en el tiempo. Pues ni siquiera las almas[68] están en el tiempo; lo están sus afecciones[69], cualesquiera que sean, y sus productos. Es que las almas son eternas y el tiempo es posterior, y lo que está en el tiempo es inferior al tiempo, ya que lo que está en el tiempo debe estar comprendido en el tiempo, del mismo modo —dice (Aristóteles)[70]— que lo que está en el lugar y en el número (está comprendido en el lugar y en el número).

—Pero si la sucesión de una cosa tras otra y la 16
anterioridad y la posterioridad de los productos están en el Alma[71], entonces, aunque sea verdad que ella misma no produce en el tiempo, también lo es que está

---

[67] Es decir, no en sí misma ni en sus actividades propiamente tales, sino en sus afecciones, tal como se explica en el cap. 17.

[68] Es decir, las nuestras.

[69] Cf. *supra*, n. 67.

[70] *Física* 221 a 18 y 28-30. Lo que pongo entre paréntesis no está en el texto, pero debe ser suplido mentalmente.

[71] Están *mentalmente* presentes en el Alma en cuanto providente, aunque su actividad creativa sea intemporal. Tomo 16, 1-4 como una objeción.

atenta también al futuro[72]; y si al futuro, también al pasado.

—No. La anterioridad y el pasado se da en los productos; pero en el Alma no hay pasado alguno; allá todas las razones existen simultáneamente, como queda dicho[73]; en los productos, en cambio, no se da el «simultáneamente» porque tampoco se da el «juntamente». Aunque sí, en las razones (seminales) sí se da el «juntamente»[74]: tal es el caso de las manos y los pies que están en la razón (seminal); pero en los sensibles están separadamente. Con todo, también en la razón (seminal) se da el «separadamente» de otro modo[75]. Así que también la anterioridad se dará de otro modo.

—La separación sí, podrá responder alguno, por alteridad; la anterioridad, empero, ¿cómo puede darse a no ser que quien pone orden lo prescriba? Mas al prescribirlo, dictará que tal cosa suceda a tal otra; si no, ¿por qué no habrían de existir todas las cosas simultáneamente?

—Es verdad que si quien pone orden fuera distinto de la ordenación, estaría en posición de dictar. Pero si quien prescribe se identifica con la ordenación primaria[76], ya no dicta, sino que se limita a producir una cosa tras otra. Porque si dicta, dicta mirando a la ordenación; luego sería distinto de la ordenación.

—¿Y cómo puede ser idéntico?

—Pues porque quien pone orden no es un compuesto de materia y forma, sino pura forma y potencia. Ade-

72 «También al futuro», es decir, no sólo al presente, sino también al futuro.

73 En 11, 26-27.

74 Compárese V 9, 6, 10-15.

75 «De otro modo» quiere decir «por la alteridad», como se explica a continuación y en V 9, 6, 10-15.

76 La «ordenación primaria» (primaria con respecto a la del cosmos) es «la ordenación sita en el Alma» (*supra*, 10, 11-13).

más, el Alma es una actividad segunda que subsigue a la Inteligencia[77], mientras que la sucesión de una cosa tras otra se da en las cosas[78] porque no pueden existir todas simultáneamente. Es que un Alma cual ésta es un ser augusto comparable a un círculo bien ajustado a su centro y expandido inmediatamente a continuación del centro[79]; es una extensión inextensa[80], pues así es como contiene cada cosa. Más si comparámos al Bien con un centro[81], a la Inteligencia la compararíamos con un círculo inmóvil, y al Alma con un círculo en movimiento pero movido por el deseo. Porque la Inteligencia posee y rodea al Bien directamente, mientras que el Alma desea lo que está más allá[82]. Mas la esfera del universo, teniendo un Alma impulsada por aquel deseo, se mueve de acuerdo con su deseo natural. Ahora bien, como cuerpo que es, su deseo natural es de lo que está fuera de él, esto es, deseo de abrazarlo y rodearlo por sí mismo por todas partes. Y, por tanto, circularmente[83].

—Pero ¿cómo es que en nosotros los pensamientos 17
y razonamientos del alma no son también así, sino que en este caso están en el tiempo? ¿Cómo es que aquí se dan la posterioridad y las búsquedas? ¿ ¿Acaso porque son muchos los principios que mandan y se suscitan y no domina uno solo?[84].

---

[77] El Uno-Bien está más allá de toda actividad; la Inteligencia es la actividad primera y el Alma intelectiva la actividad segunda.

[78] Es decir, en los productos (16, 1-2).

[79] Compárese la imagen similar del Alma como nimbo de la Inteligencia (cf. III 5, 2, 30-32, con la n. 30).

[80] Véase *Introd. gen.*, secc. 61, *ad finem.*

[81] Analogía parecida a la de IV 3, 17, 12-16.

[82] Lo que está más allá de la Inteligencia, *i.e.*, el Uno-Bien (cf. I 7, 2, 2).

[83] Cf. II 2, 1, 39-51.

[84] El cap. 17 desarrolla una sugerencia que el autor dejó caer en 15, 10-12.

—Sí, y también porque domina ora uno, ora otro, según la necesidad y el momento, pues no está determinado en sí mismo, sino que depende de algo siempre cambiante y externo. De ahí que varíe el querer y que varíe según la oportunidad del momento en que se presenta la necesidad y en que sobreviene de fuera tan pronto una cosa como otra. Además, como los principios que mandan son muchos, necesariamente son también muchas las representaciones imaginativas que se obtienen y se renuevan —en uno de una cosa y en otro de otra— y ponen obstáculos a las mociones y los actos del principio esencial de cada individuo [85]. Porque cuando se excita la facultad apetitiva, surge la representación imaginativa de dicha excitación al modo de una percepción anunciadora e informadora de esa afección, exigiendo que se condescienda y se le proporcione la cosa apetecida. Y el principio esencial, tanto si condesciende y se lo proporciona como también si resiste, se queda inevitablemente perplejo. Asimismo la cólera, cuando provoca a la represalia, produce con su excitación los mismos efectos. Y las necesidades del cuerpo y sus afecciones obligan a adoptar una opinión tras otra. Añádase el desconocimiento de los bienes y el hecho de que el alma, llevada de acá para allá, no sabe qué decir. Y de la combinación de esos factores surgen nuevas opiniones.

—Y la parte más eximia del hombre ¿también cambia de opinión?

—No, la perplejidad y el cambio de opinión son propios del compuesto, sólo que la norma recta transmitida de la parte más eximia al compuesto es débil porque está en la mezcla, no por su propia naturaleza. Es como cuando en una asamblea [86], en medio de un gran tu-

---

[85] El alma superior por la que el hombre es hombre.

[86] El símil de la asamblea aparece también en VI 4, 15, 23-32; la idea se halla germinalmente en la *Ilíada* (XIX 81-82), de donde pudo

multo, el más excelente de los consejeros no logra imponerse con sus palabras, sino que se imponen los peores de entre los que alborotan y vociferan mientras aquél se sienta en silencio e impotente acallado por el alboroto de los peores. Y así, en un varón de ínfima calidad, el compuesto, o sea, el hombre resultante de todos sus componentes, es comparable a un régimen político malo[87]; en uno mediano, al de una ciudad en que dominara algún elemento bueno porque no es un régimen popular puro; en uno mejor, su régimen de vida es aristocrático porque el hombre trata ya de huir del compuesto y de rendirse a los elementos mejores; y, en el óptimo— el que está ya separándose —el principio imperante es uno solo y éste es que el que impone orden a los demás: es como si una ciudad que fuera bipartita —la de arriba y la de los de abajo[88]— se organizase según las normas de arriba. Pero que en el Alma del universo hay unicidad, identidad y uniformidad mientras que en los demás seres las cosas son de otro modo, y por qué causas, ya ha quedado explicado. Y basta sobre este punto.

Pasemos al problema de si el cuerpo posee algo en 18
sí mismo y vive poseyendo ya algo propio gracias a la presencia del alma, o si lo que posee es la naturaleza y es ésta —la naturaleza— la que tiene consorcio con el cuerpo[89]. La respuesta es que ya el cuerpo mismo

haberla tomado Plotino tal vez a través de MÁXIMO DE TIRO (XI 10 g, HOBEIN). Compárese y contrástese VIRGILIO, *Eneida* I 148-153.

[87] La idea general de la comparación de diversos individuos con diversos regímenes políticos está inspirada en los libros VIII-IX de la *República* de PLATÓN.

[88] La comparación del alma superior con la ciudad de arriba *(akrópolis)* y de la inferior con la ciudad de abajo *(ásty)* está sugerida por PLATÓN, *Timeo* 70 a.

[89] Los caps. 18-29 abordan el problema planteado, pero no resuelto, en el cap. 14 (cf. *supra*, n. 61). La respuesta inmediata de Plotino es que los cuerpos vivos son como el cuerpo calentado: poseen un elemento intrínseco —una «sombra», un «vestigio» una «imagen» del

en el que están el alma y la naturaleza no debe ser tal y como es el cuerpo inanimado, ni como el aire iluminado, sino como el calentado. Y así, tanto el cuerpo del animal como el de la planta están en posesión de una especie de sombra de alma, y tanto el padecimiento del dolor como el disfrute de los placeres del cuerpo corresponden a un cuerpo específico. Ahora bien, el dolor propio de ese cuerpo y ese tipo de placer desemboca para nosotros en un conocimiento impasible [90]. Por «nosotros» entiendo la otra alma [91], pues aun el cuerpo específico no es ajeno a nosotros, sino nuestro. Y por eso nos importa de él porque es cosa nuestra. Porque ni «nosotros» somos este cuerpo ni «nosotros» estamos limpios de este cuerpo, sino que este cuerpo está suspendido y colgado de «nosotros», pero somos «nosotros» por la parte principal; no obstante, en otro sentido, el cuerpo es parte de «nosotros» Y por eso nos importa de él tanto cuando disfruta como cuando sufre, y tanto más cuanto más débiles somos y cuanto menos nos separamos de él sino que ponemos en él lo más valioso del hombre y al hombre y como que nos zambullimos en él.

En efecto, este tipo de afecciones no hay que pensar que pertenezca en absoluto al alma, sino a un cuerpo específico, o sea, a un compuesto particular y binario. Porque cuando hay una sola cosa, como que se basta a sí misma; por ejemplo, un cuerpo que esté solo ¿cómo podría experimentar afecciones, si es inanimado? Y si se divide, no es él quien se divide, sino la unidad que hay en él; y tampoco el alma sufre eso, si está sola;

---

alma— intermedio entre el alma vegetativa o «naturaleza» y la estructura orgánica. Sobre «el cuerpo específico» y «la imagen del alma», cf. III 6, n. 1.

[90] En los caps. 18-19 el autor distingue, como lo había hecho ya en III 6, 2-5, entre la «afección» y el «conocimiento» de la afección.

[91] El alma real como contrapuesta a la imagen del alma.

es decir, estando sola, escapa a todo. En cambio, cuando hay dos cosas que desean ser una sola, entonces, como la unidad de que gozan es adquirida, en el hecho de verse impedidas de ser una sola cosa encuentran, como es razonable, la génesis del dolor. No digo «dos cosas» en el supuesto de que sean dos cuerpos, ya que la naturaleza de éstos es una sola. Me refiero a que, cuando una naturaleza desea asociarse a otra de distinto género y la inferior recibe algo de la superior y no puede recibirla a ella, pero sí algún vestigio [92] de ella y resultan así dos cosas a la vez que una sola convertida en algo intermedio entre lo que era y lo que no pudo obtener [93], entonces esa cosa se acarrea a sí misma una situación apurada por haber obtenido en suerte una asociación perecedera y nada firme, sino siempre fluctuante en direcciones opuestas. Oscilando, pues, arriba y abajo, cuando se mueve hacia abajo anuncia su propio dolor, y cuando se dirige al hombre de arriba, anuncia su deseo de asociación.

En esto decimos, pues, que consisten el placer y el 19
dolor: el dolor decimos que consiste en el apartamiento del cuerpo cuando está en trance de verse privado de la imagen del alma; y el placer, en el conocimiento que tiene el animal del reajustamiento de la imagen del alma en el cuerpo. Así pues, la afección tiene lugar en el cuerpo, pero su conocimiento es propio del alma sensitiva, que por su vecindad la percibe y la notifica al centro [94] en que terminan las sensaciones. Así que le duele al cuerpo. Al decir «le duele» quiero decir «expe-

[92] Cf. *supra*, n. 89.

[93] El cuerpo animal es para Plotino un compuesto de cuerpo específico e imagen del alma (I 1, 7, 1-6) e intermedio, por tanto, entre lo que era (mero cuerpo) y lo que no pudo obtener (ser un compuesto de cuerpo y alma).

[94] Este «centro en que terminan las sensaciones» es la imaginación (IV 3, 29, 24-25). Para toda esta sección, cf. III 6, n. 28.

rimenta la afección». Así, por ejemplo, en el caso de una cortada, cuando se corta el cuerpo, el corte se produce en la masa, mas la molestia tiene lugar en la masa porque no es sólo masa, sino además una masa específica; y allí se produce también la inflamación. Pero es el alma la que por ser adyacente, diríamos, la recoge y la percibe; y es el alma entera la que percibe la afección de allí sin ser afectada ella misma. Porque aunque la percibe el alma entera, lo que declara es que la afección está allí donde está el golpe y el dolor, mientras que, si el alma misma estuviera afectada, entonces, como está entera en todo el cuerpo, no habría informado diciendo: «allí», sino que toda ella habría sentido el dolor y le habría dolido al alma entera; y no habría señalado diciendo: «allí», sino que habría localizado el dolor donde está ella. Ahora bien, ella está en todo el cuerpo. Pero, en realidad, al que le duele es al dedo, y al hombre le duele porque le duele al dedo del hombre; y se dice que al hombre le duele el dedo como se dice que un hombre es zarco porque es ojizarco[95]. Le duele, pues, a aquel miembro que ha sufrido la afección, a no ser que en «le duele» incluya uno la percepción subsiguiente; pero si la incluye, lo que obviamente trata de significar es que el dolor va acompañado de la percepción consciente del dolor. En todo caso, no hay que pensar que la percepción misma sea dolor, sino conocimiento del dolor, y que por ser conocimiento es impasible, a fin de que conozca e informe fidedignamente. Porque un mensajero que está afectado, si está absorto en su afección, o no informa o no es un mensajero fidedigno.

20 Y es lógico pensar que también el principio de los apetitos corporales surge del compuesto así descrito[96]

---

[95] Es decir, por sinécdoque en su modalidad de *totum pro parte.*

[96] Del compuesto de cuerpo específico e imagen del alma (*supra,* n. 93).

y de una naturaleza corpórea de tal condición. Pues no hay que atribuir ni al cuerpo que se halle en un estado cualquiera el principio del apetito y del deseo ni al alma misma la búsqueda de cosas saladas o dulces, sino a aquello que, aunque es un cuerpo, aspira a no ser mero cuerpo, sino que hizo acopio de una mayor cantidad de mociones que el alma y que, a causa de ese acopio, se ve forzado a volverse en muchas direcciones. Y por eso, cuando está en un estado, le interesa lo salado; cuando está en otro, lo dulce, o la humedad o el calor, cosas que nada le habrían interesado si estuviera solo.

Ahora bien, así como allá [97] veíamos que del dolor nacía el conocimiento y que el alma, queriendo apartar el cuerpo del causante de la afección, le procuraba la huida, dándose el caso de que ya el primer miembro afectado aconsejaba esta huida pues él mismo huía en cierto modo con su retraimiento, así también en este caso las que se percatan son la percepción y el alma vecina al cuerpo, que es precisamente la que llamamos «naturaleza», la que imprimió su huella en el cuerpo: la naturaleza se percata del apetito, que es ya transparente porque es consumación del incoado en el compuesto, mientras que la percepción se percata de la representación imaginativa del mismo; y ya a partir de dicha representación, el alma a la que le toca satisfacer el apetito, o lo satisface o le opone resistencia y aguanta sin prestar atención ni a quien incoó el apetito ni a quien lo ha consumado a continuación [98].

[97] En el caso del dolor (cap. 19).

[98] Según esto, el autor distingue cuatro fases en el proceso apetitivo: a) apetito incoado (= «preapetito») en el cuerpo específico; b) apetito consumado con el visto bueno del alma vegetativa o naturaleza; c) representación imaginativa del mismo; d) satisfacción del apetito o rechazo por el alma racional.

—Pero ¿por qué postular dos apetitos[99] en vez de admitir que quien apetece es solamente el mencionado cuerpo específico?

—Pues porque si una cosa es la naturaleza y otra el cuerpo específico originado por la naturaleza —pues la naturaleza existe antes de que se origine el cuerpo específico, ya que es ella quien produce el cuerpo específico modelándolo y estructurándolo—, síguese forzosamente que quien incoa el apetito no es ella, sino el cuerpo específico afectado por tal afección y dolorido porque desea «lo contrario de lo que le afecta»[100]: desea el placer por causa del dolor, y la plenificación por causa de la carencia; síguese, por otra parte, que la naturaleza, como buena madre y como quien anda a la mira de los quereres del cuerpo afectado, se esfuerza por remediarlos y los remite a sí misma, y, al andar en busca de algo que pueda sanarlos, con esta búsqueda se solidariza con el apetito del cuerpo afectado, con lo que la consumación del apetito pasa de aquél a ella. La conclusión es que uno[101] es el que apetece espontáneamente —quizá podríamos llamar a esto «preapetito» y «predeseo»—, otra[102] la que apetece movida por otro y a través de otro, y otra[103], en fin, la que satisface o no el apetito.

21 La diversidad de edades aporta un nuevo testimonio de que es el cuerpo específico donde se incoa el apetito. Porque unos son los apetitos corporales de los niños, otros los de los adolescentes y otros los de los adultos, y unos los de los enfermos y otros los de los sanos, no obstante que la facultad apetitiva es la misma. Porque como el cuerpo se modifica con toda clase de modifica-

---

[99] El «incoado» y el «consumado» (cf. n. ant.).

[100] Cita de PLATÓN, *Filebo* 35 a 2-4.

[101-103] Respectivamente, el cuerpo específico, la naturaleza y el alma racional.

ciones por ser corporal y por ser un cuerpo específico, es claro que también es susceptible de toda clase de apetitos. Además, el hecho de que, al depertarse los que llamábamos «predeseos», no siempre se despierte con ellos el apetito completo aunque el deseo corporal persista hasta el fin, unido al hecho de que hay quien rehúsa comer o beber aun antes de que tenga lugar la reflexión, delata que, aunque el apetito se desarrolló hasta cierto punto —hasta donde era posible en el cuerpo específico—, no obstante la naturaleza misma no se solidarizó con él ni lo asumió, y que, como no es un apetito conforme con la naturaleza, ésta se niega a naturalizarlo, como supervisora que es de lo conforme o disconforme con la naturaleza. Y si alguno objetara en contra de lo anterior que las variaciones del cuerpo bastan para provocar variaciones de apetitos en la facultad apetitiva, no explicaría suficientemente por qué, por el hecho de que varíen las afecciones de otra cosa, la facultad misma ha de variar de apetitos en pro de esa otra cosa cuando ni siquiera redunda en provecho suyo lo que se suministra. Porque no es a la facultad apetitiva a la que aprovechan la nutrición o el calor y la humedad, ni el aligeramiento de lo que se vacía ni la plenificación de lo que se llena, sino que todo esto es propio del cuerpo.

22 Y en las plantas, ¿por ventura hay dos cosas distintas: una, esa especie de eco del alma reflejado en sus cuerpos, y otra, la potencia que lo produjo, que en el hombre es apetitiva y en las plantas vegetativa, o esta potencia está en la tierra, pues hay alma en ella, y en las plantas sólo el reflejo de esa potencia? [104]. Pero pri-

[104] La otra huella del alma en el cuerpo del animal, además de la apetitividad, es la irascibilidad. Pero su estudio queda aplazado hasta el cap. 28. Entretanto, el autor se plantea un problema acerca de las plantas: cada planta posee una huella del alma vegetativa impresa

mero habría que investigar qué alma hay en la tierra, o sea, si proviene de la esfera del universo, que parece ser también la única a la que Platón infunde alma al principio [105] y es como una iluminación irradiada a la tierra, o si, cuando en un nuevo pasaje llama a la tierra «el primero y el más anciano de los dioses que hay dentro del cielo» [106], con ello le otorga también a ella un alma similar a la que otorga a los astros. Porque ¿cómo podría ser dios si no tuviera esa clase de alma? De donde resulta que, siendo ya difícil averiguar cómo es la cosa en sí misma, la dificultad se ve acrecentada o no disminuida con lo que dice Platón. Pero, primero, tratemos de formarnos una opinión razonable de cómo es la cosa en sí misma.

Pues bien, que la tierra posee un alma vegetativa se puede colegir de las plantas que brotan de ella. Y como está a la vista además que hay multitud de animales que nacen de ella, ¿por qué no añadir que la tierra es un animal? Y como es un animal tan enorme y una porción no pequeña del universo, ¿por qué no afirmar que tiene también inteligencia y que de ese modo es un dios? Y puesto que cada uno de los astros lo es, ¿por qué no decir que también lo es la tierra como animal parcial que es del animal universal? Pues no hay que decir que la tierra reciba de fuera su consistencia en virtud de un alma foránea pero que por dentro carezca de alma como si no fuese capaz de poseer, también ella, un alma propia. ¿Por qué los cuerpos ígneos han de ser

---

en su cuerpo; pero ¿posee, además, un alma vegetativa propia o sólo una huella del alma vegetativa de la tierra? Esto obliga a Plotino a embarcarse en una discusión larga y meándrica acerca del alma de la tierra; pero el problema mismo acerca de las plantas queda sin respuesta (*infra*, nn. 137-138).

[105] La animación de la esfera del cosmos se describe en el *Timeo* platónico en 36 d-e, y sólo más tarde la creación y encarnación de las almas individuales (41 d-45 b).

[106] Platón, *Timeo* 40 c 2-3.

capaces y no ha de serlo el terrestre? Tanto aquéllos como éste son cuerpos, y tampoco en aquéllos hay tendones, ni carnes, ni sangre ni humores. Sin embargo, la tierra es más variada y consta de todos los cuerpos. Y si se alega que es «reacia al movimiento» [107], eso puede referirse a que no se desplaza de lugar.

—Pero ¿cómo puede tener sensaciones?

—¿Cómo pueden tenerlas los astros? Porque la sensación ni siquiera es, por cierto, cosa de la carne; y, en general, no hay que dar cuerpo al alma para que tenga sensaciones; hay que dar alma al cuerpo para que el cuerpo exista y se conserve [108]. Al alma, en cambio, puesto que es judicativa, le corresponde observar al cuerpo y enjuiciar sus afecciones.

—¿Pues cuáles son las afecciones de la tierra? ¿De qué son los juicios? Pues aun las plantas, por cuanto son de tierra, carecen de sensación [109]. ¿De qué tiene, pues, sensaciones la tierra y por medio de qué órganos? No, no hay que aventurar la hipótesis de que se produzcan sensaciones sin órganos. Además, ¿qué utilidad le reporta a la tierra la sensación? Ninguna con miras al conocimiento, pues a los seres que no sacan utilidad alguna de la sensación, bástales la del pensamiento.

—Eso no lo admitiría nadie, pues aun al margen de la utilidad, en los sensibles se obtiene una información nada vulgar, por ejemplo acerca del sol y de los demás astros y acerca del cielo y de la tierra. Porque la percepción de estos seres es ya placentera por sí misma. Esto habrá que examinarlo más adelante [110]; pero por ahora preguntémonos de nuevo si la tierra tiene sensa-

---

[107] *Ibid.*, 55 e 1; TIMEO LOCRIO, ed. MARG, 216, 10.

[108] Alusión a una supuesta relación etimológica entre *sôma* (cuerpo) y *sōídsein* (conservar). Cf. PLATÓN, *Crátilo* 400 c, y *Orphicorum Fragmenta*, KERN, fr. 8.

[109] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 435 b 1. PLATÓN, por el contrario, atribuye a las plantas cierta forma de sensación (*Timeo* 77 a-b).

[110] 24, 1-12.

ciones y de qué cosas son las sensaciones y de qué modo[111]. O mejor, es preciso replantearse primero las dificultades y estudiar de forma general si es posible tener sensaciones sin órganos[112] y si las sensaciones están ordenadas a alguna utilidad[113], aunque aparte de la utilidad pueda seguirse algún otro efecto.

23 Ahora bien, hay que dar por sentado que la sensación consiste en la percepción de los sensibles por el alma o por el animal cuando el alma capta la cualidad inherente a los cuerpos e imprime en sí misma las formas de los mismos. Según eso, el alma percibirá o sola y por sí misma o con la ayuda de otra cosa. Pues bien, sola y por sí misma ¿cómo podría percibir? Por sí misma percibirá las cosas que hay dentro de ella, y esto es puramente intelección. De percibir además otras cosas, debe primero habérselas apropiado, sea por haberse asemejado a ellas, sea por estar asociada a algo que se haya asemejado a ellas. Pues bien, si se queda en sí misma, mal podrá asemejarse a ellas. ¿Cómo podría un punto asemejarse a una línea? Es más, tampoco la Línea inteligible puede acoplarse a la sensible, ni el Fuego o el Hombre inteligibles al fuego o al hombre sensibles. Más aún, ni siquiera la naturaleza hacedora del hombre es identificable con el hombre originado. Y aun suponiendo que el alma sola pudiera mirar a lo sensible, acabaría, empero, percibiendo un inteligible, habiéndosele hurtado el sensible por no tener ella con qué asirlo. Pues de hecho, cuando el alma divisa de lejos un objeto visible, por más que la forma que se dirige a ella entre en ella siendo inicialmente cuasiindivisa, dicha forma termina en el objeto, dado que el alma percibe toda la extensión que tienen en él el color y la figura[114].

---

111 De hecho, este tema queda aplazado hasta el cap. 26.

112 Tema del cap. 23.

113 Tema de 24, 1-12.

114 Cf. IV 6, 1, 14-40.

La conclusión es que éstos —el objeto externo y el alma— no deben estar solos, pues ni siquiera serían afectados, sino que el destinado a ser afectado debe ser un tercero [115], y éste es el destinado a recibir la forma [116]. Debe, por tanto, simpatizar con el objeto, compartir afecciones similares y estar hecho de la misma materia; y uno debe ser quien padezca la afección y otro quien la conozca [117]; y la afección producida debe ser tal que por ella conserve algo del objeto que la produjo sin identificarse, sin embargo, con él, sino, a fuer de intermediario entre el objeto agente y el alma, teniendo una afección intermedia entre sensible e inteligible; su posición es la de una media proporcional [118], pues en cierto modo junta un extremo con otro existiendo como receptor y mensajero a un tiempo, capaz de asemejarse a cada uno de los dos extremos. Porque como órgano que es de una cognición particular, no debe ser idéntico ni al sujeto cognoscente ni al objeto que haya de ser conocido, sino capaz de asemejarse al uno y al otro: al objeto externo porque padece la afección, y al sujeto interno porque su afección se convierte en forma.

Si, pues, hay algo de sensatez en lo que venimos diciendo, las sensaciones deben realizarse mediante órganos corporales. Además, esto es lo que se deduce lógicamente del hecho de que, cuando el alma se queda completamente fuera del cuerpo, no percibe ninguna cosa sensible. Ahora bien, el órgano debe ser o el cuerpo entero o alguna parte destinada a alguna función, como ocurre en el tacto y en la vista [119]. Y es posible

[115] El órgano sensorial.

[116] En la impresión sensorial hay dos aspectos: es a la vez una «afección» y una «forma». El órgano es receptor de la afección y transmisor de la forma.

[117] La padece el órgano y la conoce el alma (cf. n. ant.).

[118] El alma es al órgano sensorial como éste es al objeto sensible.

[119] Respectivamente, se entiende: el órgano del tacto es el cuerpo entero, y el de la vista, el ojo.

observar aun a los instrumentos artificiales constituyéndose en mediadores entre los sujetos que juzgan y los objetos juzgados e informando al que juzga de la propiedad de los objetos. En efecto, la regla está en contacto con la rectilineidad que hay tanto en el alma como en la madera, y, mediando entre ambas, permite al artesano enjuiciar el producto artesanal.

El problema de si el objeto que ha de ser enjuiciado debe estar en contacto con el órgano o si, merced a la presencia del órgano en la potencia, la visión es posible aun a través de un medio estando el objeto sensible distante y lejano, como en el caso de que el fuego esté lejos de la carne [120] sin que el medio padezca nada, o como en el caso de que entre la vista y el color mediase algún espacio vacío, es un problema que será objeto de un estudio aparte [121]. Pero que la sensación es propia del alma en el cuerpo y mediante el cuerpo, está bien claro.

24 El problema de si la sensación es sólo por motivo de utilidad, hay que estudiarlo como sigue: si en el alma sola no puede haber sensación, sino que las sensaciones conllevan cuerpo, la sensación existirá por razón del mismo cuerpo del que nacen las sensaciones, y habrá sido dada al alma por su asociación con el cuerpo, y eso o como secuela necesaria —pues toda afección que afecta al cuerpo, si es intensa, llega hasta el alma— o bien como recurso ingeniado para precaverse antes de que el agente se intensifique hasta ser destructivo o incluso antes de que se avecine. Y si esto es verdad, las sensaciones estarán ordenadas a la utilidad; porque aunque lo estén también al conocimiento, eso es en pro de quien no ha alcanzado conocimiento, sino que

[120] Es decir, lejos del cuerpo animado como sede de las afecciones. Para este sentido de *sárks* («carne»), frecuente en Epicuro, cf. LIDDELL-SCOTT-JONES, II 1.

[121] Tema de IV 5.

es ignorante por desgracia y por olvido, a fin de que rememore, y no en pro de quien no está sumido ni en la necesidad ni en el olvido. Y si esto es así, nuestro estudio habrá de versar no sólo sobre la tierra, sino también sobre todos los astros y principalmente sobre el cielo y el cosmos enteros[122].

—En efecto, bien es verdad que en las partes, como les corresponde sufrir afecciones, podrá haber sensación de unas partes con respecto a otras de acuerdo con la doctrina presente; pero en el todo, ¿qué sensación cabe con respecto a sí mismo si es impasible en todas las partes de sí mismo con respecto a sí mismo? Además, si el órgano debe ser propio del que siente y el objeto de la sensación debe ser distinto del órgano y el universo es un todo, mal podrá darse en él por un lado el órgano y por otro el objeto de la sensación. Hay que concederle, eso sí, consciencia de sí mismo[123], como nosotros somos conscientes de nosotros mismos, pero no hay que concederle sensación, cuyo objeto es siempre distinto del que siente. Porque nosotros mismos, siempre que de entre las afecciones que se producen en el cuerpo percibimos alguna que se salga del estado normal, la percibimos como venida de fuera.

—No obstante, así como en nosotros se da no sólo la percepción de las cosas externas, sino también la de una parte por otra, ¿qué impide que también el universo vea con la esfera de las estrellas fijas la de los plane-

---

[122] Del problema de las plantas el autor pasó al del alma de la tierra (*supra*, n. 104), problema resuelto rápidamente por lo que respecta a los niveles vegetativo e intelectivo (22, 14-27). Pero la existencia de un nivel sensitivo en el alma de la tierra es más problemática, y obliga a Plotino, primero, a plantearse tres cuestiones conexas (22, 27-47) y, luego, a ampliar el problema a las almas de los astros, del cielo y del cosmos.

[123] Contrástese la posición adoptada por Plotino en este tratado con la más radical y negativa adoptada en III 4, 4.

tas y que con ésta mire a la tierra y a las cosas de la tierra? Y si esos seres no son insensibles a las demás afecciones, ¿qué impide que tenga también otras sensaciones y, en particular, que su visión no sea sólo como la de la esfera de las estrellas fijas por sí misma, sino como la de un ojo que anuncie lo que vio al Alma del universo? Y aunque no sea afectable por las demás afecciones, ¿por qué no ha de ver como un ojo, siendo como es un ser luminoso y animado?

—Es que «no precisaba de ojos», dice (Platón)[124].

—Pero si eso es «porque nada visible había quedado fuera», al menos lo había dentro, y nada le impedía verse a sí mismo; mas si es porque sería «en balde» que se viese a sí mismo, concluyamos que la visión no fue el motivo primordial de que haya llegado a ser como es, sino una secuela necesaria de ser como es. ¿Por qué a un cuerpo de tal calidad, siendo como es transparente, no habría de corresponderle la visión?

25 —Porque no basta la presencia del órgano para que vea y tenga sensaciones en general, sino que su Alma debe ser de tal condición que tenga inclinación a los sensibles. Ahora bien, a esta Alma le corresponde estar siempre aplicada a los inteligibles[125]; y aunque le sea posible tener sensaciones, esto no le ocurrirá porque está absorta en cosas más excelsas, toda vez que aun a nosotros, cuando estamos intensamente concentrados en los inteligibles, mientras lo estamos, nos pasan desapercibidas tanto las sensaciones de la vista como las otras; y si nos enfrascamos del todo en una cosa, no nos damos cuenta de las otras[126]. Es más, el querer percibir una parte por otra, por ejemplo si uno se mira-

[124] Ésta y las dos siguientes son citas del *Timeo* (33 c 1-2 y 33 d 4).

[125] Objeción *ad hominen*, basada en las tesis sostenidas en los caps. 6-12. Pero allá no se negaba la existencia de sensaciones, sino la de la percepción consciente de tales sensaciones.

[126] Cf. I 4, 10, 21-33.

se a sí mismo, sería ocioso aun en el hombre, y si no es por algún motivo, sería en balde. Y el fijarse en 'el aspecto de otra cosa porque es bella, es propio de quien está afectado y es deficiente. Y el oler y gustar efluvios, bien pueden ser calificados de circunstanciales y de distraimientos del alma; y el que el sol y los otros astros vean y encima oigan, sería accidental. En cambio, la tesis [127] no sería ilógica si, gracias a ambas percepciones, pudieran volver su atención a nosotros. Pero si la volvieran, también tendrían memoria. Sería en verdad absurdo que no se acordasen de sus beneficiarios. ¿Cómo entonces les benefician, si no se acuerdan?

26 —Pero el conocimiento de las plegarias se produce porque los astros armonizan con nosotros por una especie de conexión [128] y por una correspondiente disposición. Y su influjo se produce del mismo modo. Y aun en las artes mágicas todo se reduce a la conexión, y esto en virtud de fuerzas que obedecen por simpatía [129]. Y si esto es así, ¿por qué no hemos de admitir que también la tierra tiene sensaciones? [130].

—Pero ¿qué clase de sensaciones?

—¿Por qué no ante todo el tocamiento de una parte por otra, transmitiéndose la sensación hasta la parte rectora, y el del fuego y los demás elementos con todo el cuerpo? Porque aunque su cuerpo es reacio al movimiento [131], en modo alguno es inmóvil. Bien es verdad que sus sensaciones no serán de las cosas pequeñas, pero sí de las grandes.

—Pero ¿por qué?

---

[127] La tesis de que los astros tienen sensaciones.

[128] Es decir, por simpatía, como se explica a continuación: cf. 32, 13-25 y los caps. 41-42.

[129] La brevedad de la respuesta se justifica porque el tema será tratado ampliamente en los caps. 30-45.

[130] Respuesta al problema planteado en 2, 42-44.

[131] Cf. *supra*, n. 107.

—Pues porque, como lleva un alma dentro, fuerza es que no le pasen desapercibidos los movimientos más grandes. Pero nada impide que las sensaciones se produzcan además por este motivo: para que disponga bien las cosas referentes a los hombres en cuanto las cosas humanas dependen de ella —y las dispondrá bien por una especie de simpatía—; nada impide que escuche a los que le suplican y acceda a sus plegarias de forma distinta de la nuestra [132] y que pueda ser afectada, con vistas a sí misma, por las restantes sensaciones y que, con respecto a las otras cosas, por ejemplo a las concernientes a los olores y sabores, pueda ser afectada por otras cosas en la medida en que todo cuanto puede ser olido consiguientemente a los olores de los efluvios se ordene al gobierno providente de los animales y a la constitución y reparación del organismo de la tierra [133]. Y no hay que exigir en ella los mismos órganos que en el hombre, pues tampoco todos los animales tienen los mismos órganos; por ejemplo, no todos tienen oídos y, sin embargo, aun los que no los tienen perciben ruidos [134].

—Y, por lo que se refiere a la vista, si hace falta luz, ¿cómo podrá ver? Pues no hay que exigirle ojos.

—Pues bien, cuando se le concedía la facultad vegetativa [135], ello equivalía a conceder que, puesto que la

---

[132] Es decir, por simpatía (cf. *supra*, n. 128).

[133] Con ello se responde a la objeción de 25, 11-13.

[134] Tal es el caso de los delfines según Aristóteles, *Historia de los animales* 492 a 29; pero lo que dice más adelante (533 a 34-b 15) de los peces, en general, y de los delfines, en particular, es que no tienen ningún órgano auditivo *manifiesto*.

[135] En 22, 14-15. El texto de las líns. 23-26 es muy difícil (cf. introd. a IV 3-5, nn. 40-41). Plotino parece argüir como sigue: a) la facultad vegetativa reside en la tierra; b) la facultad vegetativa reside primariamente en un hálito *(pneûma)*; c) luego la tierra es un hálito; d) luego es transparente. El paso tercero es cuestionable; luego también el cuarto.

facultad vegetativa reside primariamente en un hálito, la tierra posee esa facultad de este modo: por ser un hálito. Esto supuesto, ¿por qué hay que dudar de que sea además transparente? O mejor, puesto que la tierra es un hálito, es transparente, y puesto que es iluminada por la esfera celeste [136], es transparente en acto; luego en modo alguno es absurdo ni imposible que el alma que hay en la tierra vea. Y hay que tener en cuenta además que es alma de un cuerpo no vil; luego también será dios, pues no cabe duda de que esa alma tiene que ser además siempre buena.

27 Si, pues, la tierra confiere a las plantas la facultad generativa —sea que les confiere la facultad generativa misma, sea que la facultad generativa resida en la tierra mientras que la que hay en las plantas es una huella de aquélla [137]—, las plantas serán, aun en este segundo caso, como la carne ya animada; y si tienen en sí mismas aun la facultad generativa [138], es porque la tomaron (de la tierra). Y esa potencia, al estar presente en el cuerpo del árbol, le confiere lo que es más valioso que el cuerpo y por lo que difiere del árbol talado y que ya no es árbol, sino sólo leño.

—Pero al cuerpo mismo de la tierra ¿qué le confiere el alma?

—No hay que pensar que un cuerpo terrestre sea el mismo si se le arranca de la tierra que si permanece adherido a ella, como lo muestran las piedras, las cuales, mientras están vinculadas, crecen, pero si se las arranca, se quedan del mismo tamaño que cuando fueron cortadas [139].

Así pues, hay que pensar que cada parte de la tierra lleva una huella del alma, pero que por encima de esa

---

[136] Cf. *supra*, 22, 7.

[137-138] Plotino se limita a repetir las dos alternativas de 22, 1-5, pero sin decidirse por ninguna de las dos.

[139-140] Compárese VI 7, 11, 24-32.

huella se difunde toda la potencia vegetativa, que no es ya de ésta o de aquella parte, sino de la tierra entera [140]. Más por encima, la naturaleza de la potencia sensitiva, no está ya «amasada» [141] con el cuerpo, sino montada encima, y más por encima, el alma restante, es decir, la inteligencia [142]. Por eso hay hombres que, consultando al oráculo divino y a su propia naturaleza adivinadora de tales cosas, dan a la Tierra el sobrenombre de Hestía y Deméter [143].

28 Hasta aquí sobre este punto. Pero ahora hay que volver atrás [144] e investigar, acerca de la facultad irascible, si del mismo modo que la incoación de los apetitos y los dolores y placeres —las afecciones, no las percepciones— los colocábamos en un cuerpo de una condición determinada —en el cuerpo vivificado, diríamos—, así también hemos de establecer que la incoación de la ira, o incluso la ira completa, pertenece a

141 Reminiscencia platónica (*Fedón* 66 b 5).

142 Con esto se da respuesta definitiva al problema suscitado en 22, 5: qué alma hay en la tierra.

143 La identificación de la Tierra con Hestía y Deméter aparece en Eurípides, fr. 944 (Nauck, 2.ª ed.) comparado con *Bacantes*, 275-276, y en Cornuto, *Theologiae Graecae Compendium*, cap. 28 (Lang, páginas 52-57). Plotino sigue, sin duda, la supuesta etimología de «Deméter», que interpretaba ese nombre como *Gê Mḗtēr* (Madre Tierra). Cf. *Orphicorum Fragmenta*, fr. 302, Kern; Cicerón, *De natura deorum*, II 67; Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* IX 189. Por otra parte, la «Hestía» (Hogar) del mito platónico (*Fedro*, 247 a 1-2), que «se queda sola en casa de los dioses», era interpretada por los platónicos como símbolo de la Tierra, «que no se desplaza de lugar» (*supra*, 22, 26). Cf. Plutarco, *De facie quae in orbe lunae apparet* 923 A; *De primo frigido* 954 F; Teón de Esmirna, *Expositio rerum mathematicarum*, Hiller, página 200, 7-12.

144 De las plantas y la tierra hay que retornar al animal en orden a estudiar el fenómeno de la irascibilidad. El autor comienza preguntándose si hay paralelismo entre la irascibilidad y la apetitividad. En esto se centran los cuatro problemas planteados en la sección inicial (cf. sinopsis).

un cuerpo de una condición determinada, o bien a alguna parte del cuerpo, por ejemplo al corazón de una condición determinada o a la bilis[145] de un cuerpo no cadavérico, y si esto se debe a que hay un principio distinto que imprime la huella psíquica o si, en este caso, la realidad de la ira es algo simple, que no proviene ya de la facultad vegetativa o de la sensitiva.

Pues bien, en el caso anterior, la facultad vegetativa, difundida por todo el cuerpo, imprimía su huella en todo el cuerpo, y así, el dolor y el placer tenían lugar en todo él, y la incoación del apetito de plenificación residía en todo él. La de los apetitos venéreos no quedaba especificada, pero demos por supuesto que reside en las partes destinadas al cumplimiento de tales apetitos. Demos también por supuesto que el principio del apetito es la región del hígado[146], pues allí es donde es más activa la facultad vegetativa, que es la que imprime en el hígado y en el cuerpo la huella psíquica, y la imprime allí porque allí es donde se inicia su actividad.

Pero pasando a la facultad irascible, preguntémonos qué es en sí misma, o sea, qué clase de alma es[147], y si, procedente de ella e impresa por ella en el corazón o en alguna otra parte[148], hay una huella que lleve a cabo la excitación en un compuesto binario o si, en este caso, no es una huella, sino la facultad misma, la que produce el movimiento de cólera. Primero, pues, hay que examinar qué es la facultad en sí misma.

---

[145] La bilis, de la que no se hizo mención alguna en IV 3, 23, 42-45, aparece reiteradamente en este capítulo como órgano secundario de la ira.

[146] Cf. IV 3, 23, 38-40.

[147] La pregunta se debe a que, como se explica en la sección siguiente, hay dos clases de ira: una privativa de los seres racionales y otra instintiva, común a los hombres y a las bestias.

[148] En la bilis (*supra*, n. 145).

Pues bien, que nos encolerizamos no sólo por los sufrimientos que padece el cuerpo, sino también por los que padece algún otro de entre nuestros allegados y, en general, por los desafueros cometidos por alguien, parece bien claro. De ahí que en los accesos de cólera se requiere cierto grado de percepción y comprensión. Y por eso, a la vista de estos hechos, alguien podría pretender que la ira no surge de la facultad vegetativa, sino que toma su origen de alguna otra. Por otra parte, como la presteza para la ira es consecuencia de las disposiciones somáticas, y como aquellos a los que les hierve la sangre y la bilis son prontos a montar en cólera mientras que los calificados de «sin bilis» y de «gélidos» son remisos a los movimientos de ira, y como las fieras, a consecuencia de sus temperamentos, tienen sus accesos de cólera no por alguna otra cosa [149], sino contra aquello por lo que se sintieron maltratadas, cabría a su vez referir la cólera a un principio más corpóreo, o sea, al que mantiene la cohesión del organismo del animal. El hecho, en fin, de que unos mismos individuos sean más irritables cuando están enfermos que cuando están sanos, y cuando están sin probar bocado más que después de haber comido, delata que la cólera o los arranques de cólera son propios de un cuerpo caracterizado y que la bilis o la sangre, haciendo veces como de alma, desencadenan los movimientos de ira de tal manera que, en cuanto el cuerpo caracterizado padece, al punto se excita la sangre o la bilis, y luego, una vez surgida la percepción sensible, la representación imaginativa hace partícipe del alma a esa disposición del cuerpo caracterizado y se lanza ya a atacar al causante del sufrimiento. O bien a la inversa, desde arri-

[149] Alguna otra cosa que sólo la razón puede percibir (*supra*, 28, 22-26).

ba [150]: el alma que se vale del raciocinio, tras hacerse patente la injusticia aunque no afecte al cuerpo, teniendo a su disposición la facultad irascible arriba mencionada, hace de ella su aliado [151] por su idoneidad natural para combatir al enemigo comprobado.

Así que hay dos clases de ira: la una se despierta irracionalmente, y luego la razón es arrastrada por la imaginación; la otra arranca de la razón y remata en aquello que está hecho por naturaleza para encolerizarse; y ambas proceden de la facultad vegetativa y generativa, que constituye al cuerpo como perceptivo en cierto modo de lo placentero y de lo penoso, y ésta es la causa que lo ha hecho bilioso y agrio. Y por ser tal el cuerpo que lleva impresa una huella del alma, por eso se suscitan en él tales sentimientos de malestar y de irritación; y por ser él mismo el primero en quedar malparado, por eso trata de dejar también malparados de algún modo a los demás y como de asemejarlos a sí mismo. Una prueba de que esta huella del alma comparte la misma esencia que aquella otra [152] es el hecho de que los menos ávidos de placeres corporales y los que desprecian el cuerpo totalmente son también menos iracundos, aunque sea por una insensibilidad nada razonable [153]. Por otra parte, no hay que extrañarse de que los árboles no tengan irascibilidad pese a que poseen la facultad vegetativa. Es que tampoco participan de sangre ni de bilis. Porque si éstas estuvieran presentes sin

150 Análogamente a como el temor puede proceder o de abajo arriba o de arriba abajo (cf. III 6, 4, 8-17).

151 Reminiscencia platónica (*República* 440 b 2-4).

152 La que constituye al cuerpo específico en principio de la apetitividad.

153 Plotino parece dar a entender que la absoluta insensibilidad a la ira puede no ser razonable, dado que la ira es el aliado natural de la razón (*supra*, 28, 45-47), y, por tanto, habrá casos en que deba salir por los fueros de la razón.

sensación, sólo se originaría una ebullición y una especie de malhumor. En cambio, una vez implantada la sensación, surge ya contra el agresor una tendencia que induce a repelerlo.

Ahora bien, si dividiésemos la parte irracional del alma en apetitiva e irascible e identificáramos la primera con la vegetativa y la irascible con una huella de aquélla en la sangre o en la bilis o en el compuesto binario, esta contradistinción no resultaría correcta porque la una sería anterior y la otra posterior [154]. En realidad, nada impide que ambas sean posteriores y que la división tenga por objeto los efectos derivados de un mismo principio [155]. Es, en efecto, una división de tendencias desiderativas en cuanto desiderativas, no de la esencia de la que dimanan aquéllas. Porque la esencia aquella no es de suyo un deseo; es tal vez consumadora del deseo al hacer que la actividad dimanada de sí misma se solidarice con él [156]. Finalmente, no es absurdo decir que lo que reside en el corazón es la huella que degenera en irascibilidad. No vayamos a decir que lo que reside allí es el alma; digamos más bien que lo que reside allí es el principio de la sangre de una cualidad determinada [157].

29 —Entonces, puesto que el cuerpo se parece a lo calentado y no a lo iluminado [158], ¿cómo es que, después que ha salido la otra alma, no le queda vitalidad alguna?

---

[154] Plotino rechaza aquí la interpretación literalista del *Timeo* (77 b) que él mismo había adoptado (al parecer, provisionalmente) en IV 3, 23, 35-42: la equiparación del alma apetitiva con la vegetativa.

[155] La solución final es la ya apuntada anteriormente (cf. IV 3, n. 158): mientras que la facultad vegetativa forma parte de la esencia del alma, la irascibilidad y la apetitividad son «la otra especie de alma», dos facultades dimanadas del alma vegetativa.

[156] Como quedó explicado en el cap. 21.

[157] La sangre «sutil, ligera, ardorosa y pura» (IV 3, 23, 42-43).

[158] Cf. *supra*, 18, 4-6. A la analogía del cuerpo calentado sucederá, en el presente capítulo, la del cuerpo coloreado. Cf. *infra*, n. 160.

—Le queda por poco tiempo, pero se extingue bastante rápidamente, como sucede también en las cosas calentadas una vez que se alejaron del fuego. Y de ello dan fe los pelos que brotan y las uñas que crecen en los cadáveres, y los animales que, al segmentarse, continúan moviéndose por mucho tiempo [159]. Porque a eso se reduce tal vez el rastro de vida que queda aún en ellos. Pero aunque ese rastro desaparezca con la otra alma, ello no prueba que no sea distinto de ella. Porque también ocurre que, una vez desaparecido el sol, no sólo desaparece la luz contigua a él, la que es consiguiente al sol y está suspendida de él, sino que también desaparece juntamente la luz derivada de la luz solar, la externa a ella y visiblemente distinta de ella en los objetos adyacentes a ella [160].

—¿Desaparece juntamente o perece?

—He aquí un punto que debe ser investigado tanto en el caso de la luz derivada como en el de la vida que hay en el cuerpo, que es precisamente la que decimos que es propia del cuerpo. En efecto, que en los cuerpos iluminados no queda rastro alguno de luz es cosa clara; pero la razón se pregunta si retorna a su origen o si deja simplemente de existir. Pues bien, ¿cómo puede dejar simplemente de existir si anteriormente era algo real?

—Pero era algo real debido enteramente a que pertenece a los cuerpos mismos, la luz emanada de los cuales es el llamado «color» [161]; y así, cuando los cuerpos son corruptibles, si éstos cambian, deja de existir el color, y nadie pregunta dónde está el color del fuego des-

---

[159] Compárese ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 409 a 9 y 411 b 19-22.

[160] El sol, la luz solar y el color (= luz derivada de la luz solar) corresponden, respectivamente, al alma superior, a la inferior y a la huella del alma en el cuerpo. Cf. IV 5, nn. 44-45.

[161] Cf. PLATÓN, *Timeo* 67 c 6-7. En la lín. 20, quito la coma después de *phôs*.

truido, como tampoco pregunta nadie dónde está su figura.

—Es que la figura es una disposición particular, como la contracción o la expansión de la mano; pero el color no es así, sino que es como la dulzura. ¿Qué impide, en efecto, que, al destruirse el cuerpo, no perezcan su dulzura, si es dulce, y su fragancia, si es fragante, sino que emigren a otro cuerpo pero que no se hagan perceptibles porque los cuerpos que acaban de participar en ellas no son tales que las cualidades venidas sobre ellos produzcan impacto en la sensación? Pues así también nada impide que la luz de los cuerpos destruidos perdure, pero que no perdure su impacto, que es el resultado de todos los factores [162]. A no ser que alguien diga que vemos «por convención» [163] y que las llamadas «cualidades» no existen en los objetos. Pero si admitimos esto, ello equivaldrá a hacer que las cualidades sean indestructibles [164] y que no se originen con la constitución de los cuerpos y que tampoco sean las razones seminales las que produzcan los colores de que se visten, por ejemplo, las pintadas aves, sino que se limiten o a agrupar colores ya existentes o a producir algunos pero empleando de añadidura los que haya en el aire, que estaría repleto de tales cualidades. Añádase que éstas no serían en el aire tales cuales se nos manifiestan cuando pasan a estar en los cuerpos [165]. Pero esta dificultad dejémosla estar ahí.

---

162 Es decir, de todos los componentes del nuevo cuerpo y no sólo del color.

163 Alusión a DEMÓCRITO, fr. 125. Cf. III 6, 12, 22.

164 Ésta parece ser una deducción del propio Plotino: supone —cosa que Demócrito no admitiría— que si las cualidades no están en los objetos, deben estar en otra parte (en el aire) sin que nadie las haya producido ni las pueda destruir.

165 En la lín. 39 quito la coma después de *génētai.*

Ahora bien, si es verdad que, mientras perduran los cuerpos [166], la luz está vinculada a ellos y no está desconectada, ¿qué impide que, si el cuerpo se desplaza, se desplace con él la luz, tanto la contigua como la vinculada a la contigua [167], si la hay, aunque no se deje ver al partir como tampoco se muestra al llegar? Pero pasando al alma, el problema de si las partes segundas acompañan a las anteriores y las siguientes siempre a sus antecedentes, o si todas y cada una subsisten en sí mismas aun privadas de sus antecedentes y son capaces de permanecer en sí mismas o si absolutamente ninguna parte del alma está desconectada, sino que todas las almas son una sola a la vez que muchas y de qué modo, ya lo hemos explicado en otra parte [168].

—Pero ¿qué decir de lo que, aunque es una huella del alma, ha pasado ya a pertenecer al cuerpo?

—Pues que, si es un alma, se irá en compañía de la razón del alma [169], puesto que no está desvinculada de ella. Pero si es una especie de vida del cuerpo, entonces se plantea en ella el mismo problema que se planteaba acerca del reflejo de la luz [170]. También hay que examinar si puede haber vida sin alma, o sea, si la vida no se debe a que el alma está próxima actuando en otro ser [171].

---

166 Es decir, los cuerpos primariamente luminosos, como se ve comparando este pasaje con IV 5, 7, 4-13.

167 Es decir, el color.

168 En IV 3, 1-8, sobre todo en 2, 3-10 y 4, 14-21. Aquí «las partes segundas» (lín. 45) son las almas inferiores, que están indisolublemente vinculadas a las superiores respectivas como la luz al sol. Cf. *supra*, n. 160.

169 Es decir, el *lógos* constitutivo de la esencia del alma.

170 El «reflejo de la luz» es el color.

171 Es decir, en el cuerpo. Plotino volverá sobre el tema en IV 5, 7. Como ya hemos señalado en la introd. a IV 3-5, n. 4, aquí terminaba el libro II en la edición de Eustoquio.

30 Pero de momento [172], puesto que hemos establecido que los recuerdos son superfluos en los astros pero les hemos atribuido sensaciones, aun las auditivas además de las visuales, y hemos dicho que escuchan las plegarias que nosostros dirigimos al sol así como las que algunos otros hombres dirigen a los astros, y se tiene la convicción de que por su intervención se les cumplen muchas cosas a aquéllos y aun que intervienen tan a la ligera que se convierten en fautores no sólo de las acciones justas, sino aun para muchas de las injustas, es preciso investigar acerca de estos problemas incidentales —pues ya por sí mismos plantean dificultades gravísimas y repetidísimas entre quienes se disgustan de ver a los dioses convertidos en cooperadores y responsables de acciones extrañas, tanto de las otras como, en particular, de amoríos y ayuntamientos lascivos—, digo, pues, que hay que investigar por razón de estos problemas y, principalmente, por razón de lo que constituye el objeto inicial de nuestro estudio: la memoria de los astros. Porque si actúan tras habérseles suplicado y no cumplen en el acto lo que se les suplica, sino que lo aplazan y muy a menudo por mucho tiempo, es claro que guardan memoria de las súplicas que los hombres les dirigen. Pero, por otra parte, la tesis expuesta por nosotros anteriormente no les atribuía memoria. Bien al contrario, aun para actuar en beneficio de los hombres, su memoria sería (tan superflua) como la de

[172] En los caps. 30-45, que constituyen un todo unitario, se afrontan dos problemas conexos, relacionados ambos con la naturaleza y el alcance del influjo astral. Ante todo, un problema central: ¿cómo se compagina nuestra tesis de que los astros no tienen memoria con nuestra otra tesis de que tienen sensaciones y escuchan nuestras plegarias? Y, secundariamente, un problema incidental: ¿es compatible la santidad y divinidad de los astros y del cosmos con las creencias de la astrología y de la magia, que los involucran en la realización de acciones peregrinas y aun injustas?

Deméter y Hestía, que son justamente la Tierra [173], a no ser que uno explique sólo por la tierra la actuación benéfica en los asuntos humanos.

Hay que intentar, pues, dilucidar ambos puntos: primero, cómo hemos de dirimir la cuestión de la memoria de los astros —cosa que nos atañe a nosotros, no a las opiniones de los demás, que no tienen dificultad en atribuirles memoria—; luego, por lo que atañe a las acciones que parecen extrañas, cosa que compete examinar a la filosofía, a ver si hay algún modo de defensa contra las acusaciones dirigidas a los dioses celestes; y por lo que respecta, en fin, al mismo mundo universo —pues la tal acusación se extiende también a él—, a ver si son dignos de fe los que tal dicen, que son también los que afirman que el mismo cielo entero se deja hechizar por la audacia y el arte de los hombres. La razón se preguntará también, acerca de los démones, de qué modo se cree que prestan este tipo de servicios. A no ser que por la solución de los problemas anteriores reciba también solución el de los démones [174].

31 Por consiguiente, hay que considerar globalmente todas las acciones y pasiones que se originan en el mundo universo, tanto las llamadas naturales como las que se originan por el arte: entre las naturales, hay que mencionar que unas van del todo a las partes y otras de las partes al todo o de las partes a las partes; y, entre las que se originan por el arte, en unas el arte termina, como empezó, en los productos artificiales [175], y en otras al arte se vale de fuerzas naturales para provocar acciones y pasiones de los productos naturales [176].

---

173 Cf. *supra*, nn. 132 y 143.

174 Cf. *infra*, 43, 12-16.

175-176 Las primeras son las «productivas», y las segundas, las «auxiliares», como se las llama más adelante (31, 16-19).

Pues bien, en las acciones y pasiones del conjunto incluyo todo el influjo que la rotación universal ejerce en sí misma y en sus partes —pues, al moverse, se coloca a sí misma y a sus propias partes en una determinada disposicón—, y tanto el influjo que ejerce con la rotación misma como el que transmite a los seres que hay sobre la tierra. Las acciones y pasiones que van de las partes a las partes están a la vista de todos: son las situaciones del sol con respecto a los demás astros y con respecto a los seres que hay sobre la tierra y en los demás elementos; y, además de las del sol, las de los demás astros y las de los seres que hay sobre la tierra y en los demás elementos. Sobre cada uno de estos puntos hay que hacer un estudio.

De entre las artes, las que producen una casa y los otros productos artificiales terminan en un producto artificial, mientras que la medicina, la agricultura y las similares a éstas son auxiliares y prestan ayuda a los seres naturales para que se mantengan en su estado natural; mas la retórica, la música y todas las artes de captación digamos que, transformando el alma, la conducen a un estado mejor o peor. Al tratar de éstas artes, hay que indagar cuántas son y qué efecto producen y, si es posible, en todas estas cosas que atañen a la utilidad presente, debemos tratar también el porqué en la medida de lo posible.

Pues bien, que la rotación celeste influye produciendo estados diversos primero en sí misma y luego en los seres que hay dentro de ella e indudablemente por cierto en los terrestres, y no sólo en los cuerpos, sino también en las disposiciones anímicas, y que cada parte del cielo influye en los seres terrestres y en los sublunares en general, aparece claro por muchas vías. Si también éstos influyen en aquéllos, lo declararemos más adelante [177]. Por ahora, dando por válido, mientras aparezca

[177] En los caps. 40-42.

claro a la luz de la razón, cuanto es admitido por todos o por la mayoría, tratemos de comprender y de explicar cómo se ejerce desde el principio ese influjo. Pues no hay que pensar que los astros se limiten a producir cualidades de calor, frialdad y las similares a éstas —justo las que se denominan «cualidades primarias» de los elementos [178]— o las que resultan de la combinación de éstas, ni que todo el influjo del sol se deba al calor, el de algún otro astro a la frialdad —¿qué frialdad cabe en un cuerpo celeste e ígneo?— y el de algún otro al fuego húmedo [179]. Porque en esta hipótesis ni siquiera es posible entender la diversidad de los efectos ni es posible reducir muchos de los fenómenos a alguno de dichos efectos. Ni aun en el supuesto de que alguien atribuyese a los astros la diversidad de caracteres humanos de acuerdo con la correspondiente diversidad de temperamentos somáticos por la preponderancia del frío o del calor... [180], ¿cómo podría reducir a esos factores las envidias, las celotipias y las villanías? Y aun suponiendo que éstas sí, al menos ¿cómo reduciría a esos factores las suertes de los hombres, el que sean peores o mejores, ricos o pobres, la nobleza de sus padres o la de ellos mismos y el hallazgo de tesoros? Podría uno aducir mil casos más llevándonos lejos de la cualidad somática que se transmite de los elementos a los cuerpos y a las almas de los animales.

Más aún, tampoco hay que atribuir a la decisión de los astros, a la intención del universo y a los cálculos de dichos seres las circunstancias que concurren en to-

[178] A saber, el calor, la frialdad, la sequedad y la humedad, que se combinan por pares para formar los cuatro elementos (ARISTÓTELES, *Sobre la generación y la corrupción* II 2-3).

[179] La luna, según los estoicos (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núms. 673-674).

[180] Por un ligero anacoluto, la frase que comienza siendo negativa, se convierte, de pronto, en interrogativa.

das y cada una de las cosas que están por debajo de ellos. Porque es absurdo que aquéllos anden maquinando en torno a los asuntos de los hombres para que unos salgan «ladrones», otros «mercaderes de esclavos, horadadores de muros y depredadores de templos» [181] y otros cobardes y afeminados en lo que hacen y se dejan hacer y autores de acciones torpes. Pues no es propio no ya de dioses, sino ni siquiera de hombres mesurados y tal vez de ninguna clase de hombres el perpetrar o el maquinar tales acciones, de las que no se les puede seguir el más mínimo provecho.

32 Si, pues, no hemos de atribuir ni a causas somáticas ni a decisiones cuanto nos llega de fuera a los hombres y a los demás animales y cuanto llega del cielo a la tierra en general. ¿qué otra causa nos queda que sea razonable? Es, pues, preciso dejar bien sentado ante todo que este universo es «un animal unitario que abarca todos los animales que hay dentro de él» [182] y posee una sola Alma que se extiende a todas las partes de él en la medida en que cada ser es una parte de él. Ahora bien, cada uno de los seres que hay en el universo sensible es una parte; y, por su cuerpo, lo es totalmente; mas en la medida en que participa además del Alma del universo, en esa misma medida es una parte aun bajo ese aspecto; y los que participan de esta sola Alma, son partes bajo todos los aspectos; mas los que participan además de otra alma [183], bajo este aspecto se caracterizan por no ser meras partes; pero no por eso están menos sujetos al influjo de los demás seres en cuanto tienen algo del universo y según aquello que tienen de él.

---

181 Cita de PLATÓN, *República* 344 b 3-4.

182 Cita no del todo textual de PLATÓN, *Timeo* 30 d 3-31 a 1.

183 Los seres racionales: astros y hombres (cf. *Introd. gen.*, sección 63, 3).

Todo este ser unitario está, pues, en simpatía consigo mismo y lo está al modo de un animal unitario. Así que lo lejano está cerca como lo están, en un animal particular, una uña, un cuerno, un dedo y alguna otra de las partes que no son contiguas [184]; pero aunque la parte intermedia se interponga y no sufra afección alguna, la parte no próxima recibe la afección. Porque, aunque las partes semejantes no sean contiguas sino que estén separadas por otras intermedias, no obstante, como simpatizan por su semejanza, el efecto producido por la parte no adyacente llega forzosamente aun hasta la lejana. Y como el universo es un animal y está constituido en unidad, no hay parte alguna tan lejana localmente que no esté cerca merced a la predisposición natural del animal unitario a la simpatía. En consecuencia, si una parte guarda semejanza con el agente, recibe un influjo que no le resulta ajeno; mas si el agente es desemejante, el paciente recibe un influjo que le resulta ajeno y desagradable. Y no hay que sentirse extrañado de que la acción de una parte en otra sea perjudicial a pesar de que el universo es un animal unitario, ya que aun en nosotros, en el ejercicio de nuestras actividades, una parte puede ser perjudicada por otra. La bilis, efectivamente, y la ira presionan y punzan, al parecer, a otra parte [185]. Pues así también en el universo hay una parte análoga a la ira y a la bilis y otra a otra parte de nuestro cuerpo [186]. Mas también en las plantas habrá una parte que sea obstáculo para otra hasta el punto de agostarla.

Ahora bien, a la vista está que este universo es un animal no sólo uno sino a la vez múltiple, de modo que, en cuanto uno, cada parte se conserva gracias al todo,

---

[184] En la lín. 16 hay que poner punto alto después de *epheksês*.
[185] Al hígado, como se explica en 41, 10-11.
[186] Cf. II 3, 12, 29-31 con la n. 77.

y en cuanto a la vez múltiple, al encontrarse unas partes con otras, se dañan de muchos modos a causa de su diversidad; y una daña a otra en provecho propio; más aún, la convierte en su propio manjar porque es su homogénea al par que heterogénea. Y como cada una se afana instintivamente por sí misma, toma para sí cuanto hay de apropiado en la otra y aniquila cuanto había de inapropiado «por benevolencia para consigo misma» [187]. Y cada una, en el desempeño de su propia función, causa provecho a la que pueda percibir algún provecho de las operaciones de aquélla, pero a la que no era capaz de aguantar el ímpetu de su actividad la aniquila o la daña al igual que el fuego agostaría cuanto hallara a su paso o como los animales mayores arrastrarían u hollarían en su carrera a los menores [188].

La generación y destrucción de todas estas cosas y su modificación a peor o mejor van llevando a cabo la vida desembarazada y conforme a naturaleza de aquel animal unitario, puesto que no era posible que las cosas particulares fueran de la misma condición que si estuviesen solas, y, siendo partes, tampoco podían tener su fin en sí mismas ni mirar a sí mismas, sino a aquel del que también son partes. Siendo además partes diferentes, no todas podían mantener para siempre su propio ser viviendo como viven en una vida unitaria, ni podía parte alguna permanecer absolutamente invariable si el universo había de ser permanente cifrando en el movimiento su permanencia.

33 Ahora bien, puesto que la rotación del universo no admite el azar sino que sigue su curso movida por la razón inherente al animal, era preciso que, además de la sintonización del agente con el paciente, hubiese también cierta coordinación de unas partes con otras y cierta

187 Reminiscencia de PLATÓN, *Gorgias* 485 a 2.

188 Cf. IV 3, 16, 8-11.

subordinación de unas a otras de tal modo que a cada situación de la rotación y de los astros sujetos a la rotación correspondiera una disposición siempre nueva cual si estuviesen ejecutando con variada danza una sola pieza de baile [189]. Porque ¿qué falta hace mencionar, siendo como es tan manifiesto, que en la ejecución de nuestras piezas de baile el aspecto externo varía [190] con cada movimiento a medida que cambian los elementos que contribuyen a la ejecución de la pieza, como son las flautas, los cantos y demás factores conexos? Mas los miembros del que ejecuta la pieza necesariamente varían con cada figura: de los miembros del cuerpo que sigue la danza con sus flexiones, uno se contrae y otro se relaja, uno se fatiga y otro se toma algún respiro durante la ejecución de una figura distinta. Y así, la intención del danzante está atenta a algo distinto de él mientras sus miembros sufren variaciones consecuentemente con el plan de la pieza, actúan al servicio de la pieza y colaboran a la ejecución de toda ella de tal modo que un entendido en coreografía podría predecir que, a una con tal figura, tal miembro del cuerpo se alza en alto, tal otro se dobla, tal otro se esconde y tal otro se abate, no porque el danzante decida hacer eso al azar, sino porque en la ejecución de la pieza con todo el cuerpo tal miembro del que ejecuta la pieza de principio a fin debe adoptar tal postura necesariamente.

Por consiguiente, es de creer que también los cuerpos celestes actúan de ese modo en todo lo que hacen y que, además, presagian otras cosas. Mejor dicho, es de creer que, por una parte, el cosmos entero activa su propia vida entera poniendo en movimiento dentro

---

[189] Ya Eurípides (*Electra* 467) había aludido a los «coros de los celestes astros». Cf., también, Platón, *Epínomis* 982 e.

[190] En la lín. 8 quito la coma después de *kinēmátōn* y la desplazo a la lín. sig., después de *hetérōs*.

de sí las partes grandes y haciéndoles variar de figura constantemente; y, por otra, que son las situaciones de unas partes con respecto a otras y al conjunto y sus diversas posiciones las que traen como consecuencia las otras cosas, pues se trata del movimiento de un solo animal, y esas otras cosas son de un modo o de otro según que las situaciones, posiciones y configuraciones de aquéllas sean de un modo o de otro. En consecuencia, no son los cuerpos configurados [191] los causantes, sino aquel que los configura; pero, a su vez, cuando el que los configura produce un nuevo efecto, no produce un efecto distinto de él —pues no actúa en algo distinto de él—, sino que él mismo es todos los efectos que se producen: allá arriba es las configuraciones y aquí abajo es las afecciones necesarias que son consiguientes a dichas configuraciones e inherentes a un animal dotado de un movimiento determinado a la vez que de una composición y una constitución determinadas por su naturaleza y receptivo por fuerza de sus propias acciones y pasiones.

34 Resulta, por otra parte, que el influjo que nosotros sufrimos de parte del cosmos es moderado si no prestamos a ese influjo más que aquella parte de nosotros que decíamos que formaba parte del cuerpo de aquél [192], considerando que no todo lo nuestro es pertenencia del cosmos a ejemplo de los jornaleros sensatos, que en parte son servidores de sus amos y en parte son dueños de sí mismos; por eso son más bien moderadas las órdenes que reciben del amo, porque no son esclavos ni son del todo pertenencia de otro. Ahora bien, como no todos los astros corren a la misma velocidad, era inevitable que se produjese esta diversidad de configuraciones que se produce actualmente. Mas como

[191] Es decir, los cuerpos astrales.

[192] Cf. *supra,* 32, 6-9.

tanto el curso de los astros como las diversas situaciones del animal cósmico obedecen a un plan racional y como, además, los sucesos terrestres que acontecen entre los hombres suceden en simpatía con los del cielo, es razonable inquirir si hay que admitir que los terrestres siguen a los celestes sólo porque están en armonía con ellos o si las configuraciones astrales tienen poder para producir los resultados que se producen, y si ese poder lo tienen las configuraciones simplemente o sólo las de tales o cuales astros. Porque una misma configuración, según que sea de un mismo astro o de astros distintos, emite sobre otro ser un presagio o un influjo distintos, puesto que cada astro parece poseer ya por sí mismo una naturaleza distinta. En realidad, no es incorrecto decir que la configuración de tal o cual astro no es más que tal o cual astro con tal o cual disposición, mientras que la de tal o cual otro, aunque sea la misma en figura, resulta distinta [193].

—Pero si esto es así, habremos de atribuir los efectos no ya a las figuras, sino a los astros mismos configurados.

—Más bien, a ambas cosas juntas [194]: a unos mismos astros, al menos cuando adopten una disposición distinta, pero incluso a un mismo y solo astro cuando ocupe un lugar distinto, les atribuiremos efectos distintos.

—¿Qué clase de efectos distintos, influjos o presagios?

—En muchos casos atribuiremos ambas cosas, influjos y presagios, al conjunto de ambos: a tal configuración y de tales astros; en otros, en cambio, le atribuiremos sólo presagios. En conclusión, esta doctrina atribuye virtualidades a las figuras, mas también atribuye virtualidades a los astros configurados. Pues es

[193-194] Quito el signo de interrogación después de *állēn* (lín. 20) y de *synamphotérois* (lín. 21).

un hecho que las dos manos y los otros miembros de los danzantes poseen cierta virtualidad [195]; mas también la poseen, y grande, las figuras coreográficas; vienen en tercer lugar los elementos concomitantes: las partes de los miembros empleados para la danza y las partes de que constan esas partes, por ejemplo las partes contraídas de la mano y los tendones y venas coafectados.

¿Y cómo son esas virtualidades? Es preciso explicar de nuevo con mayor precisión en qué difiere tal triángulo de tal otro [196], en qué tal astro de tal otro y en virtud de qué produce tal efecto y hasta qué punto. Porque no hemos atribuido los influjos ni a los cuerpos de los astros ni a sus decisiones: no a sus cuerpos, porque los efectos no eran meros productos corporales; no a sus decisiones, porque resultaba absurdo que los dioses hiciesen por decisión cosas absurdas. Ahora bien, si recordamos [197] que partimos del supuesto de un animal unitario y que, siendo de tal condición, no podía menos [198] de estar en simpatía consigo mismo; más aún, que toda su vida transcurre en consonancia consigo misma conforme a un plan racional; que en el transcurso de esa vida no reina el azar, sino una sola armonía y una sola ordenación; que las configuraciones se ajustan a un plan racional y que, en fin, las partes individuales del animal cósmico, o sea, las que toman parte en la danza, obedecen a relaciones numéricas, entonces

---

195 Nueva aplicación del símil de la danza desarrollado en el capítulo anterior.

196 Alusión a lo que los astrólogos llamaban «aspecto trígono» (cf. II 3, n. 6).

197 Toda esta sección (35, 1-24) es una recapitulación de los capípulos 32-34.

198 En la lín. 9 hay que quitar la coma delante de *eksanánkēs* (error tipográfico).

forzosamente hay que reconocer que la actividad del universo está constituida por ambos factores: por las configuraciones que se originan en él y por las partes de él que se configuran —dígase lo mismo de los elementos concomitantes de esas partes—; que ese es el modo como vive el universo y que a ello contribuyen las virtualidades de que estaban dotadas las configuraciones cuando fueron originadas por aquel que las ha estructurado; que las configuraciones son una especie de estructuras, o sea, las distancias del animal junto con los ritmos y disposiciones del mismo conforme a un plan racional y que otro factor son los miembros distanciados y configurados y que en el animal, en fin, hay otras potencias aparte de la voluntad: las que tienen rango de partes del animal, puesto que el factor «voluntad» es exterior a los miembros y no forma parte integrante de la naturaleza de este animal [199].

Efectivamente, una sola es la voluntad de un solo animal, mientras que las otras potencias que posee con vista a sí mismo son numerosas. Pero las voluntades que hay en él [200] apuntan todas al mismo fin que la voluntad única del animal total. Bien es verdad que el apetito de una parte apunta a otra de las que hay en él por razón de que una parte, siendo deficiente en sí misma, desea tomar alguna de las otras; también la ira apunta a otra parte cuando alguna le molesta; el crecimiento de una parte toma de otra y la generación termina en alguna de las otras. Mas el animal total, además de que produce estos efectos en sus partes, él mismo, empero, busca el bien, o mejor, mira el bien. El bien es, por tanto, lo que busca también la voluntad

[199] En el cosmos y en los astros hay que distinguir entre el compuesto psicosomático y el alma transcendente, incluida la «voluntad», que no influye en los efectos producidos por aquél (cf. II 3, 9, 31-39, con la n. 55).

[200] Es decir, las voluntades individuales de los astros.

recta que está por encima de las pasiones, y de ese modo contribuye al mismo fin. Porque aun en los jornaleros que sirven en casa ajena [201], muchas de sus obras ponen la mirada en las órdenes dictadas por el amo, pero su deseo del bien apunta al mismo objetivo al que apunta su amo.

Si, pues, el sol y los demás astros ejercen algún influjo en los seres de aquí, hay que pensar que el sol mismo [202] —para concretar la doctrina en un solo astro— permanece mirando arriba, y que si se produce algún influjo, más allá del calor, por transmisión de alma —de cuanto hay en él de alma vegetativa, que es abundante—, es producido por él del mismo modo [203] que el calor impartido a los seres que hay sobre la tierra. Y tal otro astro emitirá de sí un influjo indeliberado de forma parecida, cual si emitiera una luz. Todos, en fin, al constituir una unidad configurada, por su disposición, de un modo u otro, emitirán ora un influjo, ora otro. De donde se sigue que las figuras poseen virtualidades, pues según sean de un modo o de otro influyen de un modo o de otro, y que también hay algún influjo debido a los mismos astros configurados, pues según sean unos u otros se sigue un efecto u otro.

Efectivamente, que las figuras poseen virtualidades por sí mismas, se puede observar aun en las de aquí. ¿Por qué unas figuras asustan a los que las ven aunque los que se asustan no hayan sufrido antes daño alguno, y otras, en cambio, no asustan cuando se las ha visto? ¿Y por qué unas asustan a unos y otras a otros? Pues porque unas influyen en un sujeto de tal condición y otras en otro, no pudiendo menos de influir en un

---

201 Evocación del símil de los jornaleros aducido ya en 34, 3-7.

202 «El sol mismo» es el alma transcendente del sol (cf. *supra*, nota 199). Este pasaje es paralelo de II 3, 9, 34-42.

203 Es decir, indeliberadamente.

sujeto naturalmente idóneo. Además, una cosa configurada de un modo atrae la mirada, mientras que configurada de otro modo no atrae al mismo. Y aunque se diga que lo que atrae es la belleza, ¿por qué una belleza atrae a uno y otra a otro si la diferencia en figura no posee esa fuerza? ¿Y por qué hemos de decir que los colores tienen fuerza e influyen, pero no las figuras? Y, en general, es absurdo decir que alguna cosa se cuenta entre los seres pero que, sin embargo, no tiene poder para algo. El ser se caracteriza por ser capaz o de acción o de pasión [204]; y en algunos hay que admitir la acción, mas en los otros, ambas cosas; en los sustratos, en fin, hay otras virtualidades aparte de las figuras, y en los de nuestro entorno, hay muchas que no son producto del calor o de la frialdad, sino de seres constituidos por cualidades diversas, conformados estructuralmente y hechos partícipes de una potencia de la naturaleza. Así, por ejemplo, hay multitud de efectos maravillosos producidos por piedras naturales y por propiedades activas de hierbas.

El universo es, efectivamente, variadísimo y en él 36
se contienen todas las razones e innumerables y variadas fuerzas. Mas así como dicen [205] que aun en el hombre el ojo tiene una virtualidad y el hueso ⟨otra, y tal hueso una⟩ y tal otro otra, el de la mano una y el del dedo del pie otra, y que no hay ningún miembro que no tenga alguna y alguna distinta pero nosotros no lo sabemos a no ser que alguien haya estudiado tales cosas, así sucede también, y mucho más, en el universo [206] —o mejor, las cosas de aquí son un vestigio de

---

[204] Cf. PLATÓN, *Sofista* 248 c 4-5.

[205] Es decir, los especialistas en la materia. Plotino piensa probabilísimamente en la obra de GALENO, *Sobre el uso de las partes en el cuerpo del hombre* (KÜHN, tt. III-IV).

[206] Modifico la puntuación quitando el paréntesis de las líns. 6-7 y, en cambio, poniendo entre paréntesis desde el segundo *mâllon* de

las de allá—, sólo que hay una variedad de fuerzas indescriptible y maravillosa y, en particular, en los astros que circulan por el cielo. Pues no es cierto que el universo debía quedar convertido en «cosmos»[207] al modo de un edificio inanimado, que, por grande y complejo que sea, está hecho de ciertos materiales fácilmentes numerables por clases, como piedras, maderos y algunos más, si se quiere. No, sino que el universo mismo debía estar bien despierto por doquier, y sus partes bien vivas, una de un modo y otra de otro, sin que pueda haber ninguna que no lo esté gracias a él. Por eso aquí estaría la solución del problema de cómo puede haber algo inanimado en un viviente animado. Nuestra doctrina da la respuesta siguiente: las partes viven en el todo una de un modo y otra de otro, mas nosotros solemos decir que no está viva la que no se mueve por sí misma perceptiblemente, cuando de hecho cada una de ellas está viva latentemente, y aun la que está viva perceptiblemente está compuesta de partes que no están vivas perceptiblemente pero que aportan virtualidades maravillosas a la vida de semejante viviente. Porque el hombre no experimentaría mociones de tan amplio alcance si las fuerzas que hay en él y por las que es movido fueran completamente inanimadas; y tampoco el universo viviría como vive si cada una de las partes que hay en él no viviera su propia vida aunque carezca de voluntad, pues el universo es creativo aun sin necesidad de voluntad como quien es más antiguo que la voluntad[208]. Por eso son tantos los seres que sirven con sus potencias al universo.

---

la lín. 7 hasta *ekeínōn* (lín. 8), inclusive, y poniendo coma después de *pantì* (lín. 8), escribiendo, por tanto, *pantí*.

[207] Entendiendo «cosmos» como «sistema ordenado» (cf. IV 3, nota 131). Para el símil del edificio, cf. II 9, 18 y IV 3, 9, 29-30.

[208] La voluntad, ligada a la inteligencia, es concebida como «coronamiento» del cosmos en cuanto animal. Cf. Platón, Timeo 30 b: el alma en el cuerpo y la inteligencia en el alma.

Así pues, para el universo, nada de lo suyo es dese- 37
chable. En efecto, si alguno de los que actualmente parecen saberlo inquiriese en qué está la actividad del fuego y de cuantos cuerpos similares calificamos de activos, se vería en un apuro salvo que atribuyera a dicho cuerpo esa capacidad por el hecho de que está en el universo y aplicara tal principio a las demás cosas usuales. Pero nosotros ni estimamos dignas de investigación a las cosas corrientes ni las cuestionamos, mientras que, cuando se trata de las otras capacidades que se salen de lo corriente, cuestionamos cómo es cada cosa y reservamos el sentimiento de extrañeza para lo desacostumbrado, cuando en realidad nos extrañaríamos aun de las cosas corrientes si, ignorantes como somos de ellas, alguien nos pusiese ante los ojos cada cosa y nos fuera explicando sus capacidades. Es preciso admitir, por tanto, que cada cosa posee cierta capacidad irracional porque ha sido modelada y estructurada dentro del universo, porque participa del alma en cierto modo por influjo del conjunto, que es un ser animado, y porque está englobada en semejante conjunto y es una porción de un ser animado, pues no hay en él nada que no sea parte suya; también hay que admitir que tanto entre los seres terrestres como con mayor razón entre los celestes, unos tienen mayor capacidad activa que otros porque gozan de una naturaleza más clara, y que, en correspondencia con esas capacidades, se producen numerosos efectos que no se deben ni a una decisión tomada por los seres de los que parece provenir dicho efecto —pues esto pasa aun en los seres que carecen de decisión— ni a una reflexión previa sobre la donación de su potencia, aunque emane de ellos algo de alma[209]. Es posible, en efecto, que de un animal nazcan otros

[209] Alusión al caudal de alma vegetativa que dimana de los astros y, sobre todo, del sol (cf. *supra*, IV 4, 35, 41-44).

animales sin que éstos sean producto de la decisión de aquél y sin que aquél sufra merma ni sea consciente de ello. Porque la decisión, si la tenía, o estaba inactiva o no fue la causa determinante. Y si algún animal no tiene decisión alguna, razón de más para que no sea consciente de su producto.

38 Por consiguiente, los efectos provenientes del universo sin que los haya suscitado nadie, provienen de la vida restante de aquél [y, en general, cuantos provienen de aquél] [210], y cuantos provienen porque los ha suscitado un tercero, por ejemplo mediante plegarias o solas o acompañadas de artificioso canto, deben ser referidas no al astro respectivo, sino a la naturaleza del efecto producido [211]. Y cuantos son beneficiosos para la vida o proporcionan alguna otra utilidad, deben ser referidos a la donación [212] de los astros como repercusión de una parte mayor en otra menor.

—¿Y los influjos malignos que se dice que los astros ejercen en el nacimiento de los animales? [213].

—Hay que atribuirlos a que el sujeto no es capaz de recibir el influjo benéfico —pues el efecto no se produce sin más, sino en un sujeto concreto y en un lugar concreto [214]—, y también a que el paciente, o sea, el futuro paciente, tiene por sustrato una naturaleza particular y específica. Muchos efectos son resultados de combinaciones, pese a que cada astro dispensa un influjo benéfico para la vida; y eso puede ocurrirle a uno también porque los influjos benéficos por naturaleza no son convenientes para él, y así, la coordinación del con-

---

210 Elimino esta frase del texto siguiendo a Henry-Schwyzer.

211 A consecuencia de la simpatía natural entre el efecto y el causante.

212 En la lín. 6 quito la coma después de *dósei.*

213 En la lín. 9 pongo signo de interrogacióin después de *iénai.*

214 Cierro el parántesis en la lín. 11 después de *hōdí.*

junto no siempre da a cada cual lo que quiere. Por otra parte, muchos efectos los añadimos nosotros mismos a los conferidos por los astros. No obstante, todos están entretejidos en unidad y constituyen una armonía maravillosa, y unos provienen de otros aunque provengan de contrarios, porque todos forman parte de un solo sujeto. Y cuando a alguno de los efectos le falta algo para ser mejor por no haber sido conformado hasta el fin al no haber sido dominada la materia, diríase que le falta la parte noble, privado de la cual viene a caer en la fealdad. En conclusión, unos efectos son producidos por los astros, otros los introduce la naturaleza subyacente y otros los añadimos nosotros por nuestra cuenta.

39 Pero como todos se van coordinando constantemente y todos contribuyen a un solo fin, todos son presagiados. «La virtud, empero, no admite dueño[215], sólo que aun los actos de virtud se entretejen en la ordenación global porque las cosas de abajo dependen de las de arriba —las de este universo, de las que son más divinas— y porque aun este universo participa de aquéllas. Por consiguiente, las cosas de este universo no se originan por razones seminales, sino por razones inclusivas de contenidos anteriores aun a los que corresponden a las razones seminales[216]. Porque en las razones seminales mismas, no se incluye ninguno de los efectos disconformes con las razones seminales mismas, ninguna de las contribuciones de la materia al conjunto y ninguna de la interacciones recíprocas de los efectos. Parecería más bien que la Razón del universo es comparable a un plan que estableciera el orden y la ley de una ciudad[217] sabiendo de antemano las futuras acciones de

[215] Cita de PLATÓN, *República* 617 e 3.

[216] Plotino arguye contra los estoicos (cf. III, 1, n. 46).

[217] La analogía entre el *Lógos* del cosmos y la ley de la ciudad se halla ya en HERÁCLITO, fr. 114. Cf. también PLATÓN, *Leyes* 904 a-905 a.

los ciudadanos y los motivos de sus futuras acciones, legislando además con miras a todo esto e insertando en la contextura de las leyes todo lo que a los ciudadanos les ha de pasar y todo lo que han de hacer y los honores y deshonores debidos a sus acciones, procediendo todas las cosas en mutua armonía casi automáticamente.

Por otra parte, la acción presagiadora no está motivada primariamente por el fin de presagiar, sino que, como los sucesos se desarrollan al modo dicho, por eso son presagiados unos por otros. Porque como forman un todo unitario y pertenecen a un todo unitario, también es posible conocer una cosa por otra, la causa por lo causado, el consecuente por el antecedente y el compuesto por uno de sus dos componentes, ya que el uno y el otro son obra conjunta de la Razón del universo.

Si, pues, tenemos razón en lo que vamos diciendo, ya es posible resolver las dificultades y, en particular, la referente a que los dioses son dispensadores de males [218], basándonos en que no son sus decisiones las que los causan [219], sino que cuantos efectos provienen de aquéllos, provienen por forzosidad natural como relativos de unas partes a otras [220] y consecuencias de la vida de un animal unitario [221]; en que nosotros añadimos mucho por nuestra cuenta a lo que se va originando [222]; en que sin ser malos los dones dispensados por cada uno de ellos, con la mezcla se produce un resultado distinto [223]; en que la vida no existe por mor de cada cosa particular, sino por mor del conjunto [224], y en que uno

[218] Se trata del problema incidental planteado en el cap. 30 (*supra*, n. 172).

[219] Cf. *supra*, 31, 48-58; 37, 17-25.

[220] Cf. *supra*, 38, 5-7.

[221] Cf. *supra*, caps. 32-33.

[222] Cf. *supra*, 38, 16 y 23.

[223] Cf. *supra*, 38, 12-13.

[224] Cf. *supra*, 32, 25-52; 38, 15-16.

es el influjo recibido por la naturaleza subyacente y otro el que experimenta sin lograr tan siquiera controlar el don recibido [225].

—Y los hechizos mágicos ¿cómo explicarlos? [226].

—Por simpatía, es decir, porque es inherente a la naturaleza que haya sintonización entre semejantes y oposición entre desemejantes, y por la variedad de potencias de las muchas cosas que confluyen en un animal unitario. Muchos seres son, en efecto, atraídos y hechizados aún sin los manejos de un tercero: la verdadera magia consiste en la «Amistad» y «Discordia» que alternan en el universo [227], y el primer mago y hechicero es el universo [228]; y como hay hombres que lo conocen a fondo, se valen de sus drogas y de sus hechizos para actuar unos sobre otros. Porque como hay una tendencia natural a enamorarse y las causas que inspiran amor llevan a la atracción mutua, por eso ha surgido como auxiliar [229] el arte de enamorar por la magia, al haber hechiceros que aplican por contacto a diversos individuos diversas sustancias que son conexivas y llevan como ingrediente el amor. Con ello conectan un alma con otra cual si hubiesen adherido una planta a otra distante [230]. Pero también se sirven de figuras dotadas de poderes y, adoptando ellos mismos ademanes concretos, impetran sigilosamente poderes para sí mismos, todo

---

225 Cf. *supra*, 38, 11-12 y 22-23.

226 Ya en el pasaje anterior (26, 3-4), Plotino había anticipado la explicación que en el presente cap. se desarrolla más ampliamente: la magia se explica por «simpatía» y por «conexión».

227 Alusión a las dos causas que alternan en la cosmología de EMPÉDOCLES (frs. 17, 7-8 y 26, 5-6).

228 Plotino aplica al universo lo que PLATÓN dice del Amor (*Banquete* 203 d 8).

229 En la lín. 10, *alkḗ* es aquí equivalente de *boḗtheia* (auxilio). Las artes mágicas se incluyen entre las «auxiliares» de la naturaleza (*supra*, nn. 175-176).

230 Plotino se refiere, al parecer, a las plantas trepadoras.

ello en virtud de que están en un universo unitario y actúan sobre un universo unitario. Porque en el supuesto de que el tal hechicero estuviese fuera del universo, no podría ni atraer ni execrar «con fórmulas impetratorias o imprecatorias»[231]. Pero de hecho, como no intenta atraer cual si estuviese en lugar ajeno, puede atraer porque sabe por qué vía una cosa es atraída hacia otra dentro del viviente.

Por otra parte, a los encantamientos les es inherente un poder natural basado en el canto, en sonidos especiales y en los ademanes del operador, pues las cosas de este tipo ejercen atracción, por ejemplo los ademanes y sonidos lastimeros. Pero es el alma irracional —y no, efectivamente, la voluntad ni la razón— la que se deja embelesar por la música; y no es sorprendente este tipo de hechizo. La gente, sin embargo, gusta de sentirse fascinada, aunque no sea eso lo que pidan a los que cultivan la música. Y las otras plegarias no hay que pensar que surtan efecto porque la voluntad de los astros les dé oídos, pues tampoco los hechizados por encantamientos proceden de ese modo; y cuando una serpiente hechiza a un hombre, tampoco el hechizado se da cuenta ni lo siente; sólo después de haberlo experimentado se da cuenta de haberlo experimentado; pero su principio rector permanece impasible. Mas del astro al que se dirigió la plegaria dimana un influjo sobre el suplicante o sobre algún otro.

41 Pero el sol u otro astro no se enteran; así que el influjo correspondiente a la plegaria se debe a que una parte entró en simpatía con otra, como ocurre en una misma cuerda[232] cuando está tensada: al vibrar

[231] Platón, *República* 364 c 3-4; cf. también *Leyes* 933 d 7. Sobre este tipo de fórmulas, puede verse E. des Places, *La religion grecque*, París, 1969, págs. 284-287.

[232] La analogía de las cuerdas de una lira vibrando por simpatía apareció ya en 8, 56-57.

por la parte de abajo, vibra también arriba, y a menudo la vibración de una cuerda como que se deja sentir en otra por sintonización y porque está armonizada con una misma armonía. Mas si la vibración de una lira repercute incluso en otra según el alcance de la simpatía, entonces también en el universo habrá una sola armonía aunque provenga de contrarios; además la armonía proviene tanto de componentes que son todos semejantes y afines como de los que son contrarios.

Y cuantas cosas dañan al hombre, por ejemplo la ira cuando, arrastrada por la bilis, se introduce en la sustancia del hígado[233], no le dañan adrede, como no daña adrede[234] —suponiendo que alguien tome fuego de otro fuego y dañe a un tercero— el que había planeado que el fuego no fuese por donde le hace ir aquel que lo tomó; no al menos por el hecho de haber entregado una cosa como algo transmitido de un sujeto a otro; y como no daña adrede el fuego retransmitido si aquel al que fue retransmitido no fue hábil para recibirlo.

Así que, por razón de la plegaria, los astros no **42**
necesitarán ni memoria —que es lo que ha motivado nuestro estudio[235]— ni sensaciones que se les transmitan. Tampoco hay que admitir que accedan a las plegarias del modo como piensan algunos: deliberadamente; admitamos más bien que con plegarias (o sin plegarias

---

[233] Cf. *supra*, 32, 28-29.

[234] Para el texto de este dificilísimo pasaje, cf. la introd. a IV 3-5, con las nn. 54-55. Modifico la puntuación para que aparezca mejor el sentido. Plotino piensa, tal vez, en una *lampadēphoría* (carrera de antorchas). En el incidente imaginario intervienen tres individuos: el primero (tal vez, el presidente de la carrera) enciende con fuego del altar la antorcha del segundo (o sea, la del primer corredor), y éste, al pasar la antorcha a otro, le causa daño. El primero —arguye Plotino— es causante del daño del tercero sólo *per accidens* e inintencionadamente, porque su plan era que el fuego siguiese su curso normal, no el que le hace seguir el segundo.

[235] Cf. *supra*, 30, 13.

hay un influjo que proviene de ellos porque son partes y partes de un todo unitario, y que, aun aparte de la voluntad, hay muchas potencias que intervienen, lo mismo sin manejos de nadie que mediante algún artificio, por ser intrínsecas a un viviente unitario. Una parte se aprovecha o recibe daño de otra porque así es por naturaleza; una se ve forzada por el arte de la medicina o por la de los encantamientos a proporcionar a otra algo de su propia potencia; asimismo, en fin, el universo comunica algo a sus partes, sea espontáneamente, sea atraído por una de sus partes hacia alguna otra, estando por su mismo natural a disposición de sus propias partes, dado que el suplicante no es ningún extraño. Y si el suplicante es un malvado, no hay que extrañarse de ello, porque también los malos sacan agua de los ríos y el donante mismo no sabe a quién se la da, sino que se limita a dársela. No obstante, también el don concedido está subordinado a la naturaleza del universo; así que si alguien toma indebidamente algo de entre los bienes disponibles para todos, se le sigue el castigo en virtud de una ley inexorable.

Por consiguiente, no hay que admitir que el universo sea pasible. O mejor, hay que admitir que su principio rector es absolutamente impasible, y que cuando se producen afecciones en sus partes, la afección les sobreviene a éstas, pero que, no habiendo nada contrario a la naturaleza del universo, ese evento no conlleva afección en cuanto referido al universo mismo. Pues incluso a los astros las afecciones les sobrevienen en cuanto son partes; en sí mismos, sin embargo, son impasibles porque la voluntad en ellos permanece impasible y su cuerpo y su naturaleza son incólumes, y porque, aunque emiten algún influjo a través del alma, el alma en ellos no sufre merma y sus cuerpos permanecen idénticos, pues si algo se les escabulle, se evade imperceptiblemente, y si algo se les agrega, se agrega a escondidas.

—Y en el hombre de bien ¿cómo influyen la hechice- 43
ría y las drogas? [236].

—En su alma, el hombre de bien es insensible a todo hechizo. Es decir, su parte racional no se dejará afectar ni mudará de opinión; pero en todo cuanto hay en él de irracional perteneciente al universo, en eso sí puede ser afectado; mejor dicho, esa parte sí puede ser afectada; empero no por enamoramientos provocados por drogas, ya que el enamoramiento se da cuando aun la otra alma consiente en la pasión de la irracional. Mas así como la parte irracional se ve afectada por encantamientos, así también el hombre mismo desbaratará el influjo inherente a ellos con salmodias y encantamientos de signo contrario. A consecuencia de tales influjos podrá sufrir la muerte, o enfermedades o todos los males corporales, pues una parte del universo puede ser afectada por otra o por el universo; pero él mismo permanecerá incólume. Y el que el efecto no sea inmediato, sino retardado, no discuerda con la naturaleza.

Ni siquiera los démones mismos son impasibles en su parte irracional, y no es absurdo atribuirles recuerdos y sensaciones, docilidad para dejarse fascinar por medios naturales y posibilidad de que los que de entre ellos están más cerca de las cosas de aquí escuchen a los que los invocan en la medida en que estén vueltos a las cosas de aquí [237]. Porque todo aquel que está vuelto a otra cosa se deja hechizar por esa otra cosa, ya que aquello a lo que está vuelto lo hechiza y atrae. Sólo quien está vuelto a sí mismo está libre de hechizos. Por

---

[236] En los caps. 43-44 se estudia el influjo de la magia, natural o artificial, en el hombre: influye en el alma irracional y en la racional inferior (intelecto discursivo) del hombre de acción, pero no en el hombre contemplativo, que cultiva el intelecto puro, ni en el que, sin ser hombre de acción, realiza acciones nobles cuando son inevitables y con la mirada puesta en la Belleza transcendente.

[237] Respuesta, de pasada, al problema planteado *supra*, 30, 30-32.

eso toda acción está hechizada, como lo está también toda la vida del hombre de acción, porque se siente movido a las cosas que le fascinan [238]. De ahí aquello de «el pueblo del magnánimo Erecteo es de semblante encantador» [239]. Porque ¿qué ha advertido para quedarse absorto en una cosa ajena? En realidad, es porque se ve atraído no por las artes de la magia, sino por las de la naturaleza, pues el engaño encadena y conecta una cosa con otra, no localmente, sino por los filtros que propina.

44 Queda que la única que está libre de hechizos es la contemplación, porque nadie que esté vuelto a sí mismo está hechizado. Es que está aunado, y el objeto de su contemplación es él mismo, y su razón no es víctima de engaños, sino que hace lo que debe, vive su propia vida y realiza su propia tarea. En la acción, en cambio, la razón no realiza su propia tarea; ni es ella la que da el impulso, sino que su punto de arranque, como también el del ser irracional, son las premisas de la pasión. Pues el cuidado de los hijos y el afán por el matrimonio ejercen una atracción manifiesta, como lo ejerce todo lo que siendo gustoso para los apetitos es un cebo que tienta al hombre. Las acciones motivadas por la ira se suscitan de forma irracional, y las motivadas por la concupiscencia se suscitan del mismo modo, mientras que la acción política y el deseo de mando son provocados por la ambición que anida en nosotros. Las ordenadas a evitar el sufrimiento, tienen su origen en el miedo, y las ordenadas a enriquecerse, en la codicia, mientras que las motivadas por alguna necesidad, puesto que tratan de satisfacer una indigencia de la naturaleza, es evi-

[238] Plotino adopta siempre una actitud desdeñosa hacia la vida de acción. Cf. III 8, 4, 31-47; 6, 1-19.

[239] Cita de Platón, *Alcibíades I* 132 a 5, que a su vez es una reminiscencia homérica (*Ilíada* II 457). Erecteo fue un héroe ateniense. Platón y Plotino se refieren al atractivo de la popularidad.

dente que tienen su origen en el imperativo natural que nos ha familiarizado con la vida[240].

Y si alguno dijera que la realización de acciones bellas está libre de hechizos so pena de tener que admitir que también está hechizada la contemplación, que tiene por objeto cosas bellas, la respuesta es que si uno realiza las acciones calificadas de bellas como ineludibles sin confundirlas con la Belleza real, no está hechizado puesto ques se da cuenta de su ineludibilidad y no se vuelve a mirar la belleza de aquí, y su vida no está orientada a otras cosas como no sea por imperativo de la naturaleza humana y por su familiarización[241] con la vida de los demás o con la suya propia, ya que a causa de esta familiarización parece quizás razonable el no quitarse la vida; porque si se la quita, sí que actuó hechizado. Pero si, encariñado con la belleza de las acciones, opta por las acciones seducido por los vestigios de la Belleza, entonces está hechizado al correr en pos de la belleza del mundo inferior. Porque, en general, toda ocupación que tiene por objeto la apariencia de lo verdadero y toda atracción hacia ella son propias de quien está engañado por las cosas que atraen hacia sí. Ahora bien, esto es obra de la hechicería de la naturaleza, porque el correr en pos de lo que no es un bien como si fuera un bien atraído por su aspecto con tendencias irracionales, esto es propio de quien se deja atraer sin saberlo a donde no deseaba. Y esto ¿cómo llamarlo sino hechicería? Por lo tanto, sólo está libre de hechizos el que, aunque atraído por las demás partes de sí mismo, no reconoce como bien ninguno de éstos que aquéllas reconocen como tales, sino sólo aquel bien que él mismo conoce como tal, no engañado

---

240-241 El autor alude al concepto estoico de *oikeíōsis* (en latín *conciliatio*), que es algo así como el instinto de conservación y de apego a la vida.

ni corriendo tras él, sino poseyéndolo. Así, pues, no se dejará atraer a ninguna parte.

De todo lo dicho se desprende claramente lo siguiente: que cada uno de los seres que hay en el universo contribuye al conjunto y es paciente y agente en correspondencia con la calidad de su naturaleza y de su disposición, al igual que en un animal particular cada una de sus partes contribuye al conjunto y está a su servicio y es juzgada digna de un oficio y una función en correspondencia con la calidad de su naturaleza y de su constitución. Cada ser da de su propio producto y recibe del producto de los demás tanto cuanto su naturaleza es capaz de recibir; y hay una especie de consciencia de todo respecto a todo. Y si cada una de las partes fuera además un animal, también desempeñaría las funciones de un animal, que son distintas de las de la parte. Más aún, también aparece claramente lo siguiente: qué situación nos corresponde a nosotros en cuanto también nosotros hacemos algo en el universo; y no sólo cuanto hace, y a su vez padece, un cuerpo respecto a otro cuerpo: también contribuimos con la otra naturaleza nuestra [242], pues por las partes afines de que disponemos estamos conectados con sus afines de los seres de fuera. Es más, puesto que por nuestras almas y disposiciones nos ponemos, o mejor, estamos en conexión con los seres próximos de la región demónica y con los ulteriores a éstos, no hay modo de que pase inadvertido [243] qué clase de individuos somos. Y, por tanto, tampoco damos todos lo mismo ni recibimos lo mismo. Porque ¿cómo podríamos dar parte a otro en lo que no tenemos, por ejemplo en un bien? Y, a la inversa, tampoco recogeremos bien alguno con lo que no es receptivo de un bien. Si, pues, alguien contagia su propia

---

242 Con el alma.

243 A la naturaleza del universo, se entiende.

maldad, se le conoce quién es, y, de acuerdo con su propio natural, es arrastrado a tirones por la naturaleza al lugar que ocupa ya aquí y a otro similar tras ser removido del de quí; para el bueno, en cambio, las tomas, donaciones y traslados son distintos, pues es la naturaleza la que efectúa los traslados como con tirones de hilos [244].

¡Tan admirablemente provisto de potencia y de orden está este universo! Porque en él todas las cosas siguen su «curso calladamente de acuerdo con la justicia» [245], de la que nadie puede escapar, de la que el malvado no entiende nada, pero por la que es conducido sin saberlo a donde debe ser trasladado dentro del universo. El hombre de bien, en cambio, sí sabe adónde va, y va a donde debe ir, y ya antes de partir conoce el sitio en donde, una vez llegado, le es preciso habitar, y abriga la esperanza de que ha de morar «en compañía de los dioses» [246].

En un animal pequeño, los cambios y combinaciones de sus partes son pequeños, y en él las partes no pueden ser animales como no sea por poco tiempo y en algunos casos [247]. Empero en un animal en que las distancias son tan grandes, en que cada una de las partes que hay en él tiene donde expansionarse y en el que hay tantos animales, los movimientos y los desplazamientos tienen que ser más grandes. Y así vemos al sol, a la luna y a los demás astros trasladándose y desplazándose ordenadamente. Por tanto, tampoco es ilógico que las almas se desplacen porque no siempre conservan

[244] Alusión al símil platónico (*Leyes* 644 d-645 a) de los hombres como marionetas y juguetes de los dioses.

[245] Reminiscencia de EURÍPIDES, *Troyanas* 887-888.

[246] Cf. PLATÓN, *Fedón* 63 b-c y 81 a.

[247] Cf. *supra*, 29, 3-7, donde, no sin cierta incongruencia, se habla primero (lín. 3) de «por poco tiempo» y luego (líns. 6-7) de «por mucho tiempo».

el mismo carácter y porque ocupan la posición que corresponde a lo que les pasó y a lo que hacen: unas tomaron una posición análoga a la de la cabeza y otras a la de los pies en consonancia con el universo, pues también en el hay grados diferentes de mejor y peor. Ahora bien, el alma que ni elija lo mejor de aquí ni tenga parte en lo peor, trueca su sitio por otro distinto y puro, ocupando el lugar de su elección. Mas los castigos son a modo de tratamientos de partes enfermas: medicaciones astringentes de unas y extirpaciones o bien transformaciones de otras a fin de que todo el organismo recupere la salud mediante la distribución de cada una en el lugar debido. La salud del universo se recupera transformando una parte y extirpando otra de donde está, pues allí es donde está enferma, y colocándola donde no haya de ponerse enferma.

IV 5 (29) PROBLEMAS ACERCA DEL ALMA, LIBRO III, O SOBRE LA VISIÓN

Puesto que hemos aplazado el examen de si la visión es posible sin que haya ningún medio [1], por ejemplo el aire o algún otro —el llamado «cuerpo transparente» [2]—, ahora hay que examinar este punto. Pues bien, ya hemos dicho [3] que la visión y la sensación en general debe producirse por medio de algún cuerpo, pues el alma sin cuerpo está enteramente en la región inteligible. Mas como la sensación consiste en la percepción no de objetos inteligibles, sino sólo de sensibles, es preciso que el alma, puesta en contacto de algún modo con los sensibles mediante intermediarios similares a ellos, obtenga cierta comunión con ellos o de cognición o de afección. Por eso esta cognición se realiza mediante órganos corporales. Porque como éstos forman, en cier-

---

[1] Este problema fue planteado y aplazado para más adelante en IV 4, 23, 43-48.

[2] Plotino piensa en ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 418 b 4-10, donde se enumeran como «transparentes» el aire, el agua y muchos sólidos (*i.e.*, el cristal y los cuerpos cristalinos). Son transparentes no por ser aire, agua o cristal, sino porque poseen una sustancia capaz de volverse luminosa en acto por la presencia del fuego o del éter. La luz es definida por el estagirita como la actualidad de lo transparente en cuanto transparente.

[3] La sección que sigue (1, 3-13) es un resumen de IV 4, 23: necesidad del órgano sensorial como mediador entre el alma y el objeto sensible.

to modo, un conjunto compacto o continuo con los sensibles, el alma puede por medio de ellos aunarse en cierto modo con los sensibles mismos, produciéndose de ese modo cierta comunidad de afecciones con ellos.

Ahora bien, cuando se trata de cuanto es conocido por alguna sensación del tacto, ¿qué falta hace inquirir si debe producirse algún contacto con los objetos conocidos? Mas si se trata de la visión —si también cuando se trata de la audición, lo veremos más adelante [4]—, digo que si se trata de la visión, surge el problema de si debe haber algún cuerpo intermedio entre la vista y el color. La respuesta es que el cuerpo intermedio podrá punzar el órgano accidentalmente, pero no contribuye en nada a la visión del vidente [5].

—Sin embargo, supuesto que cuando los cuerpos son densos como lo son los térreos impiden la visión mientras que cuanto más y más sutiles son los cuerpos intermedios vemos tanto mejor, cabe concluir que los cuerpos intermedios coadyuvan a la visión; o que, si no coadyuvan, no son impedientes.

—Los que no coadyuvan bien pueden ser calificados de impedientes.

—Pero si el medio es el primero en recibir la afección y una especie de impronta —un indicio de ello es que si alguien se planta delante de nosotros a mirar el color, también él lo ve—, síguese que a no ser que la afección se produzca antes en dicho medio, esa afección tampoco llegará hasta nosotros [6].

---

[4] En el cap. 5.

[5] Entiendo esta frase como la respuesta de Plotino al problema planteado. Según esto, en la lín. 19 pongo punto en vez de signo de interrogación.

[6] Objeción inspirada en Aristóteles (*ibid.*, 419 a 17-21): no hay visión si el órgano no es afectado; pero, por otra parte, el color afecta directamente no al órgano, sino al medio transparente en acto, que es el que, a su vez, afecta al órgano.

—Al contrario. No es necesario que el medio sufra la afección si el órgano naturalmente afectable —el ojo— la sufre; o, si el medio sufre, sufre otra afección. Porque tampoco la caña interpuesta entre el pez torpedo y la mano [7] sufre la misma afección que la mano, y, sin embargo, aun en este caso, si no mediaran la caña y el sedal, la mano no sería afectada. Mejor dicho, aun esto mismo es cuestionable, pues dicen que el pescador siente el entorpecimiento aunque el pez esté dentro de la red. En todo caso, la explicación parece desembocar en la llamada «simpatía» [8]. Ahora bien, si una cosa es naturalmente afectable por otra por simpatía, porque guarda cierta semejanza con ella, entonces, si el medio es desemejante, no sufrirá la afección, o no sufrirá la misma afección. Y si esto es así, síguese que lo naturalmente afectable será afectado mucho más si no hay medio alguno, aunque el medio mismo sea tal que pueda sufrir alguna afección.

2 Pues bien, si la visión se caracteriza porque conecta la luz del ojo con la luz intermedia que se extiende hasta el objeto sensible [9], entonces esta luz debe estar en

[7] Sobre el pez torpedo y su descarga eléctrica, el pasaje clásico es PLATÓN, *Menón* 80 a. Curiosamente, los estoicos aducían el mismo ejemplo pero interpretándolo de otro modo: el veneno del pez penetra en la sensibilidad del pescador porque se transmite a través del sedal, de la caña y de la mano (*Stoicorum Veterum Fragmenta,* II, núm. 863, *ad finem*).

[8] Ésta es la explicación del propio Plotino basada en el principio de la simpatía entre semejantes (IV 4, 32, 13-25) y desarrollada más adelante a partir de 2, 15.

[9] Antes de pasar a defender su propia teoría, el autor se detiene en reseñar brevemente algunas de sus antecesores (2, 1-15). Comienza aludiendo respetuosamente, pero sin vincularse, a la de PLATÓN (*Timeo* 45 b 4-d 3): la visión se explica por la «conglutinación» de la luz emanada del ojo con la luz solar circundante, formando un «cuerpo compacto» que sirve de receptor y transmisor de las mociones causadas por el objeto visible. ARISTÓTELES critica esta teoría en *De sensu* 438 a 25-b 2.

medio, y éste es el medio exigido por dicha hipótesis. Mas si se supone que el cuerpo coloreado subyacente produce una modificación, ¿qué impide que esa modificación llegue directamente hasta el ojo sin ningún intermediario [10], aunque de hecho el medio extendido por delante de los ojos, mientras existe, no pueda menos de modificarse de algún modo? Asimismo, los que suponen que la vista se derrama [11] no pueden sacar como corolario que sea imprescindible la existencia de un medio, a no ser que teman que el rayo visual se caiga. Pero no: es un rayo de luz, y la luz camina rectilíneamente. En cambio, los que ponen la causa en la resistencia [12] en modo alguno podrán prescindir de algún medio. Por el contrario, los partidarios de las imágenes [13], al suponer que éstas viajan por el vacío, sólo buscan espacio para que no se vean obstruidas. Por consiguiente, supuesto que la ausencia de todo medio equivaldrá a una desobstrucción todavía mayor, éstos no están en desacuerdo con nuestra hipótesis [14]. Mas los que explican la visión por la simpatía [15], reconocerán

---

[10] Tras la referencia a la teoría de Platón, viene ahora la alusión crítica a la de Aristóteles (*Acerca del alma* 418 a 29-b 2 y cf. *supra*, n. 2): el cuerpo que subyace al color produce una modificación en virtud del color que sobreyace al cuerpo. En la lín. 6 desplazo el signo de interrogación de la lín. 6 a la 8, después de *keímenon*.

[11] Tal parece ser la teoría que los doxógrafos atribuyen a «algunos académicos» (Diels, *Doxographi Graeci*, 403 b 8-11): la visión se explica por la «efusión» o derrame del rayo visual desde el ojo hasta el objeto y su posterior rebote desde el objeto hasta el ojo.

[12] Es decir, en la resistencia del objeto a la luz. Según los estoicos, la luz se extiende por el aire, desde el ojo hasta el objeto, en forma de cono, y el alma se vale de ese cono aéreo-luminoso como de un bastón (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 867).

[13] Epicuro (fr. 319, Usener). Cf. Lucrecio, *De la naturaleza* IV 29-238.

[14] Esto es, con la hipótesis de que no se requiere ningún medio.

[15] En este grupo se encuentra el mismo Plotino (cf. *supra*, n. 8).

que se ve menos cuando hay algún medio, por cuanto éste dificultará, impedirá y desvirtuará la simpatía. Pero sería más lógico concluir que aun el medio homogéneo [16], desvirtuará la simpatía en todos los casos por cuanto también él será afectado. Porque si un cuerpo continuo y profundo se quemara atacado por el fuego, no obstante, la capa profunda sería menos afectada por el ataque que la superior.

—¿Es que si las partes de un animal individual simpatizan mutuamente serán menos afectadas porque haya una parte intermedia?

—Sí, serán menos afectadas; mas la afección será a la medida exacta de lo que quería la naturaleza, pues la parte intermedia impide el exceso, salvo que la afección transmitida sea tal que el medio no sea afectado en absoluto.

—Pero si la simpatía que hay en un animal se funda en su unidad y el hombre experimenta afecciones porque está en un animal unitario y forma parte de un animal unitario, ¿cómo negar que debe haber continuidad cuando la sensación sea de un objeto lejano?

—Sí, debe haber continuidad y debe haber un medio porque el animal debe ser continuo. Pero es accidental que la afección pertenezca a un animal continuo, so pena de tener que admitir que todo es afectado por todo; pero puesto que tal cosa concreta no es afectada más que por tal otra cosa concreta y cosas diversas por cosas diversas con afecciones diversas, no hay razón para que se precise de un medio en todos los casos. Si, pues, alguno dijera que en el caso de la visión sí se precisa, tendrá que decir por qué. Pues tampoco hay evidencia de que un cuerpo que atraviesa el aire afecte al aire en todos los casos, sino sólo que lo hiende. Así, por ejemplo, si una piedra cae de arriba, ¿qué pasa sino que el

[16] Homogéneo a los cuerpos de los que es intermediario.

aire no la sostiene? Porque como esa caída es conforme a la naturaleza, no es razonable atribuirla a la reacción del aire [17], pues en ese caso también el movimiento ascensional del fuego se debería a esa reacción. Pero esto es absurdo, porque el fuego, por la celeridad de su propio movimiento, se anticipa a la reacción del aire. Y si alguno arguye que por la celeridad del fuego se acelera la reacción, no obstante, esto sucedería accidentalmente, y no sería hacia arriba. El impulso ascensional de un árbol parte, efectivamente, de la madera misma sin que empuje nadie. Y también nosotros, al movernos, hendimos el aire, y no es la reacción del aire la que nos empuja: el aire se limita a seguirnos y a llenar el vacío que dejamos. Si, pues, el aire es hendido pero no afectado por tales cuerpos, ¿qué dificultad hay en conceder que las formas visuales pasen por el aire incluso sin hendirlo? Y si dichas formas tampoco pasan como en torrente, ¿qué necesidad hay de que el aire sea afectado y de que la afección llegue hasta nosotros por su medio a causa de que él mismo fue previamente afectado?

En efecto, si nuestra sensación se debiera a que el aire fue previamente afectado, entonces, al mirar el objeto mismo, no veríamos el objeto de la visión, sino que la sensación la recibiríamos del aire adyacente, como sucede en el proceso del calentamiento, pues en él no parece ser el fuego lejano el que calienta, sino el aire adyacente caldeado. Es que el calentamiento es por contacto, mientras que en los objetos de la vista no hay contacto. De ahí que, cuando el objeto sensible está puesto encima del ojo, ni siquiera permite ver, sino que el

[17] Alusión a la teoría de la *antiperístasis*, según la cual el aire desalojado por un cuerpo en movimiento se apiña detrás de éste y se convierte en propulsor del cuerpo mismo por el que fue desalojado.

medio debe ser iluminado, sin duda porque el aire es oscuro. En cambio, si el aire no fuera oscuro, quizá tampoco habría necesidad de luz. Porque como lo oscuro es un impedimento para la visión, debe ser dominado por la luz. Y es posible que si un objeto arrimado a la vista no se ve, es porque trae consigo la sombra del aire y la suya propia.

3 Una prueba fortísima de que la visión de la forma del objeto sensible no se produce a través del aire afectado por una especie de transmisión es el hecho de que, de noche y en tinieblas, se ven el fuego, los astros y las formas de éstos. Porque nadie irá a decir que esas formas surgidas en un medio tenebroso trabaron contacto con el ojo de ese modo, porque entonces dejaría de haber tinieblas una vez que el fuego hubiera hecho luminosa su propia forma. El hecho es que, aun en medio de las más espesas tinieblas, estando ocultos los astros y sin que brille la luz emitida por ellos, se ve el fuego que procede de las almenaras y el que procede de los faros que hacen señales a las naves. Y si alguien dijera en contradicción con la sensación que el fuego atraviesa el aire aun en esos casos, entonces lo percibido por la vista debiera ser la figura desvaída del fuego que habría en el aire, y no el fuego mismo en toda su nitidez. Pero si aun habiendo tiniebla entremedias se ve lo que está al otro lado, mucho mejor se vería si no hubiera nada en medio.

Pero es posible que alguien se detenga a pensar en lo siguiente: si con la ausencia de todo medio no sería imposible la visión, no porque no haya medio alguno, sino porque se destruiría la simpatía del animal consigo mismo y la de las partes entre sí, simpatía que se basa en la unidad. Porque en esto parece basarse también, comoquiera que sea, la sensación: en que el animal que es este universo está en simpatía consigo mismo. Pues si no fuera así, ¿cómo podría una parte

participar en la potencia de otra, sobre todo en la de una lejana? Habrá que examinar, por tanto, lo siguiente: si existiera un cosmos distinto y un animal distinto que no estuviese integrado en el nuestro, ¿podría un observador situado «sobre la espalda del cielo» [18] divisar aquel otro cosmos desde una distancia proporcionada o nuestro cosmos no tendría nada que ver con aquel otro? [19].

Pero esto lo trataremos más adelante [20]. De momento cabe aducir una nueva prueba de que la visión no se produce por esto, porque el medio sea afectado. En efecto, si el medio aéreo fuera afectado, necesariamente sería afectado, sin duda, corporalmente, esto es, tendría que producirse una impronta como en cera; por tanto, en cada porción de aire debería imprimirse una parte del objeto visible; en consecuencia, también la porción de aire que está en contacto con el ojo recibiría una parte del mismo tamaño que el que recibe la pupila, que es la parte del objeto visible que le corresponde. Pero de hecho se ve el objeto entero, y lo ven todos los que se hallan en el medio aéreo, de frente y de lado, de lejos, de cerca y de atrás, mientras no se les ponga nada delante. Por consiguiente, cada porción de aire recibe íntegro el objeto de la vista, por ejemplo un rostro. Ahora bien, esto no sucede de acuerdo con una afección corporal, sino de acuerdo con una forzosidad superior de tipo psíquico y propia de un animal unitario en simpatía consigo mismo.

4 —Pero ¿qué pensar de que la luz del ojo traba contacto con la que rodea al ojo extendiéndose hasta el objeto sensible? [21].

---

18 Reminiscencia puramente verbal de PLATÓN, *Fedro* 247 b 7-c 1.

19 En la lín. 24 quito el punto alto después de *symmétrou*.

20 En el cap. 8.

21 Nueva alusión a la teoría de Platón (cf. *supra*, n. 9); pero la observación de que, en esta hipótesis, la luz intermedia no quedaría afectada no está de acuerdo con el *Timeo* (45 c 7).

—Pues que, en primer lugar, ya no hay necesidad del aire intermedio, a no ser que se suponga que no habría luz sin aire; pero entonces el aire estaría en medio accidentalmente, y la luz misma estaría en medio sin ser afectada; y, en general, en esta hipótesis no haría falta afección alguna. No obstante, haría falta un medio; pero si la luz no es un cuerpo, no haría falta un medio corporal; es más, la vista no necesitaría una luz ajena e intermedia para ver simplemente, sino para ver de lejos.

Pues bien, dejemos para más adelante el problema de si habría luz sin aire [22] y examinemos ahora el siguiente punto [23]. Si se supone que esa luz contigua al ojo toma alma y que el alma se desplaza por medio de ella e instalándose en ella como lo está en la de dentro del ojo, entonces no hay duda de que en el acto de percibir, es decir, en el acto de ver, el alma no necesitará para nada la luz intermedia, sino que el acto de ver será parecido al de tocar: la potencia visiva percibirá instalándose en la luz sin que el medio sufra afección alguna; lo que hay es un desplazamiento de la vista al objeto. Pero aquí es donde hay que preguntarse si la vista debe encaminarse al objeto porque hay un intervalo o porque hay un cuerpo en ese intervalo. Si es porque hay un cuerpo en ese intervalo, la vista verá en cuanto se remueva ese obstáculo [24]. Pero si es simplemente porque hay un intervalo, hay que suponer que el objeto visible es inactivo por naturaleza y totalmente

---

22 Cf. *infra*, cap. 6.

23 La hipótesis que se examina a continuación no coincide con ninguna de las teoría reseñadas en 2, 1-15 (H. Cherniss, *Selected Papers*, Leiden, 1977, págs. 447-454, cree que se trata de la teoría de Galeno). En esta hipótesis es el alma, no el rayo visual, la que viaja hasta el objeto montada en la luz solar.

24 En la lín. 20 pongo coma después de *eînai* y la quito después de *dieîrgon*.

inoperante. Pero esto es imposible, pues el tacto no se limita a declarar que hay un objeto cerca y que lo está tocando, sino que además informa de las diferentes cualidades del objeto tocado porque las siente. Y si no se interpone algún obstáculo, percibe el objeto aunque esté lejos. Porque sentimos el fuego a la vez que lo siente el aire intermedio sin aguardar a que se caliente el aire: es un hecho al menos que un cuerpo sólido se calienta más que el aire. De donde resulta más bien que sentimos el fuego a través del aire, pero no gracias al aire. Si, pues, el objeto tiene capacidad para actuar y el percipiente para ser afectado, o bien la vista, comoquiera que sea, ¿por qué el objeto ha de precisar de un tercero como medio para actuar en quien puede actuar? Eso es tanto como precisar de un obstáculo. En efecto, cuando se aproxima la luz del sol, no se requiere que el aire sea afectado antes y nosotros después: somos afectados a la vez y a menudo antes de que la luz esté cerca de la vista y estando en otra parte, de suerte que nosotros la vemos sin que el aire haya sido afectado, habiendo de por medio algo que no ha quedado afectado y cuando aún no ha llegado la luz con la que la vista debe trabar contacto. El hecho, en fin, de que por la noche vemos los astros o el fuego en general es difícil justificarlo en esta hipótesis.

Mas si se supone que el alma se queda en sí misma pero que precisa de la luz como de un bastón para alcanzar el objeto [25], la percepción tendría que ser violenta, pues la luz golpearía y estaría tensa, y el sensible mismo, o sea, el color en cuanto color, tendría que ser resistente, pues así es como se producen los contactos mediatos. En segundo lugar, el objeto habrá estado antes cerca del ojo cuando aún no había medio alguno, pues así es como el contacto mediato da origen después

[25] Símil utilizado por los estoicos, como ya hemos indicado en la nota 12.

al conocimiento, o sea, valiéndose de la memoria y más aún del silogismo [26]. Pero de hecho no es así [27].

Pero si se supone que la luz cercana al objeto sensible debe sufrir una afección y transmitirla luego hasta la vista, esta hipótesis viene a ser la misma que la que suponía que el medio es modificado previamente por el objeto sensible [28], hipótesis ya cuestionada en otro pasaje [29].

5 Pasando a la audición [30], ¿hay que admitir que en este caso el movimiento primero producido por el objeto sonoro afecta al aire adyacente y que luego ese mismo movimiento afecta al aire que va hasta el oído llegando de ese modo hasta la sensación? ¿O no, sino que el medio es afectado accidentalmente porque está presente y en medio, pero si desapareciera el medio, aun así, una vez producido el sonido, por ejemplo al chocar dos cuerpos, la sensación acudiría al punto a nuestro encuentro? ¿O tampoco, sino que, aunque inicialmente se requiere que el aire sea golpeado, no obstante, a partir de ese momento, el medio se comporta ya de otro modo? [31]. Se cree [32], en efecto, que en la audición el

---

[26] En el silogismo científico la conclusión es conocida mediatamente a través de premisas inmediatas (ARISTÓTELES, *Anal. post.* 71 b 19-24).

[27] Es decir, en la visión. El contacto inmediato del objeto con el ojo impediría la visión (cf. *supra*, 2, 55-61, y ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 419 a 12-15). El autor volverá sobre esto en IV 6, 1, 32-35.

[28] Ambas hipótesis vienen a ser la misma en el sentido de que ambas exigen una afección previa del medio circundante, sea de la luz, sea del aire.

[29] Sobre todo en 2, 48-3, 38.

[30] Tema ya anunciado en 1, 15-16. El autor comienza enunciando tres teorías. La primera es la de ARISTÓTELES (*Acerca del alma* 419 a 25-28; b 19-20; 420 a 3-5). La segunda es la del propio Plotino (cf. *infra*, 5, 22-31). La tercera parece ser la de los estoicos (cf. n. sig.).

[31] Es decir, vibrando ondulatoriamente y propagando la vibración en esferas concéntricas. Plotino parece aludir a los estoicos, que distinguían netamente dos tiempos: primero, el objeto sonoro golpea al

factor determinante del sonido es el aire porque se cree que ni inicialmente habría sonido al entrechocar dos cuerpos si no fuera porque el aire, golpeado y expelido por la súbita colisión de aquéllos y golpeando a su vez, transmite el golpe al aire contiguo hasta que llegue a las orejas y al oído. Pero si el factor determinante del sonido fuera el aire junto con el golpe del aire conmocionado, ¿a qué se debería la diversidad de voces y sonidos? Porque bronce contra bronce suena distinto de bronce contra otro metal, y cosas distintas suenan distinto en tanto que el aire es de una sola especie, como lo es también el golpe en el aire. Porque la diversidad de sonidos no está sólo en que sean fuertes o débiles. Y si se dice que el aire golpeado hace ruido, hay que negar que lo haga en cuanto aire, pues el aire no suena sino cuando cobra la consistencia de un cuerpo macizo manteniéndose como un sólido antes de disgregarse [33].

La conclusión es que basta que haya cuerpos que choquen y que haya choque; y en este golpe consiste el sonido que llega a la sensación. Prueba de ello son los sonidos que se producen dentro de los animales, no en el aire, sino a causa de que una cosa chocó con otra y golpeó a otra. Tal es el caso de las flexiones de los huesos y de sus frotamientos al rozar unos con otros sin que haya aire en medio. Demos así por concluida la discusión de este punto, porque el problema viene a ser similar aun aquí al ya tratado en el caso de la vista, pues también el fenómeno acústico consiste en cierta simpatía cual la que se da en un animal.

---

aire intermedio; luego, éste se mueve ondulatoriamente y en esferas concéntricas hasta dar sobre el oído (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 872).

[32] Es decir, se cree erróneamente. En esto el autor coincide con ARISTÓTELES (*Acerca del alma* 419 b 19).

[33] También en esto coincide Plotino con ARISTÓTELES (*ibid.*, 420 a 7-9).

¿Y habría luz si no hubiese aire [34] por razón de que 6
el sol brilla realmente en la superficie de los cuerpos aun estando vacío el medio interpuesto, ya que aun ahora el medio está iluminado sólo accidentalmente por el hecho de estar presente? Por el contrario, si las cosas restantes son afectadas por la luz porque el aire es afectado por ella, entonces la luz deberá su existencia al aire: será, en efecto, una afección del aire; luego la afección no existiría si no existiera el sujeto que ha de ser afectado. La respuesta es que, en primer lugar, la luz no compete al aire primariamente ni en cuanto aire, pues es propia de cada cuerpo mismo ígneo y brillante [35]; asimismo, el color luminoso es propio de las piedras preciosas.

—Pero la luz que pasa de un cuerpo de color luminoso a otro distinto ¿existiría si no existiera el aire?

—Según. Si la luz fuera una mera cualidad y cualidad de algo, entonces, como toda cualidad reside en un sujeto, habría que investigar en qué cuerpo residiría la luz. Pero si la luz es una actividad dimanada de otro [36], ¿por qué no ha de existir aunque no haya un cuerpo contiguo, sino una especie de vacío intermedio, si puede haberlo? ¿Por qué no ha de dispararse hasta el otro lado? Pues siendo tensa como es, ¿por qué no ha de

[34] Tema anunciado y aplazado en 4, 9-10. La teoría impugnada por Plotino en este capítulo parece ser, ante todo, la de Aristóteles, el cual, como hemos visto (*supra*, n. 2), concebía la luz como la actualidad del cuerpo transparente (aire, agua, etc.) en cuanto transparente.

[35-36] La concepción plotiniana de la luz está estrechamente ligada a la teoría de las dos actividades (*Introd. gen.*, secc. 16, 1; cf. también II 1, 7, 26-30): a) como *acto primero*, la luz, llamada en este sentido «la luz en sí» y «la luz sin más» (7, 35) es una *forma intrínseca* constitutiva de la esencia de todo cuerpo primariamente luminoso en cuanto tal; b) como *acto segundo*, la luz es una *actividad incorpórea* dimanada de todo cuerpo primariamente luminoso. Una es, por ejemplo, la luz intrínseca al sol, y otra la luz irradiada por el sol (compárese el esquema de IV 4, 29, 9-12).

cruzar el espacio sin vehículo? Si fuera caediza por naturaleza, sí se vendría abajo, pues ni el aire ni en modo alguno el objeto iluminado han de estar desasiéndola a tirones del cuerpo luminoso y forzándola a seguir adelante. Además, tampoco es un accidente como para que en todo caso haya de existir en otro ni es una afección de otro como para que se requiera un sujeto que haya de ser afectado. De lo contrario, una vez venida, debería quedarse. Pero de hecho se va. Luego también podrá venir.

—¿Adónde?

—Lo único que se requiere es sitio. De lo contrario, el cuerpo del sol perdería la actividad derivada de él. Ahora bien, decíamos què esta actividad era la luz. Y si esto es verdad, también lo será que la luz no es de ningún sujeto, sino la actividad dimanada de un sujeto, pero que no pasa a otro sujeto, aunque afectará en algo al sujeto que esté presente. Pero así como la vida, además de ser actividad de un alma, es actividad de un sujeto, por ejemplo de un cuerpo, que se verá afectado si está presente [37], pero la vida existe aunque no esté presente dicho cuerpo, así también ¿qué impide que lo mismo suceda en el caso de la luz, puesto que la luz es una actividad? Porque no es la luminosidad del aire la que genera actualmente la luz. Bien al contrario, el aire, al mezclarse con tierra, hace a la luz oscura y no realmente limpia. Así que sería como decir que lo dulce existe si se mezcla con lo amargo.

Mas si alguno dice que la luz es una modificación del aire [38], hay que responderle que entonces el aire

[37] Cf. IV 3, 10, 31-40.

[38] Plotino alude, probablemente, a Aristóteles, si bien éste no habla propiamente de la luz como una «modificación», sino como una «actualidad», o también como un «estado» del aire o de cualquier otro cuerpo transparente en cuanto transparente.

mismo debería modificarse con esa modificación y que su oscuridad, una vez alterada, debería quedar convertida en no oscuridad. Pero de hecho el aire permanece tal cual es como si no hubiera sufrido afección alguna. Ahora bien, la afección debe pertenecer al sujeto del que es afección. Luego tampoco la luz es el color del aire, sino que existe por sí mismo en sí mismo. Eso sí, el aire está presente. Y con esto pongamos punto al examen de esta cuestión.

Pero la luz ¿perece o retrocede?[39]. Tal vez de la 7
discusión de este punto saquemos algo para el anterior. Pues bien, si la luz fuera intrínseca al objeto que participa de ella de modo que éste la poseyese ya como propia, la respuesta sería tal vez que perece. Pero si la luz es una actividad que no se derrama —porque si no, se desbordaría, y se infiltraría por dentro del objeto más allá del alcance que le dio su principio activo—, entonces no podrá perecer mientras permanezca en la existencia la fuente luminosa. Y si ésta se desplaza, la luz cambia de lugar, no porque se produzca un reflujo o un trasvase, sino porque es la actividad de aquélla y va en su compañía mientras nada se lo impida. Porque aunque la distancia del sol a nosotros fuese varias veces mayor que la actual, aun así la luz llegaría hasta nosotros siempre que no mediara ningún obstáculo ni se interpusiese impedimento alguno.

Ahora bien, en un cuerpo luminoso hay dos actividades[40]: una interna, que es como la vida sobreabundante de dicho cuerpo y como el principio y la fuente de su actividad; y otra que rebasa los límites de dicho cuerpo y es una imagen de la luz interna y una actividad

[39] La luz sobre la que se pregunta si «perece o retrocede» es la luz entendida como *acto segundo* (cf. *supra*, nn. 35-36) y también el color, que es «la luz entremezclada ya con los cuerpos» (*infra*, 7, 53-54). El problema fue planteado en IV 4, 29.

[40] Cf. *supra*, nn. 35-36.

segunda que no se desliga de la anterior. Porque cada uno de los seres posee una actividad que es su propia imagen, de tal modo que si dicho ser existe, también existe su imagen, y si aquél perdura, su imagen avanza hasta alejarse, una más y otra menos. Algunas de estas actividades son débiles y desvaídas y otras pasan incluso inadvertidas; pero hay seres cuyas actividades son más potentes y de gran alcance; y cuando alguna de éstas llega lejos, hay que pensar que sigue estando allá donde está su principio activo y dinámico, pero que también está allí adonde ha llegado. Y esto se puede observar en los ojos de los animales de ojos fosforescentes [41], pues la luz se les sale de las órbitas, y también en los animales que, teniendo un foco ígneo concentrado en su interior [42], cuando se dilatan irradian luz al exterior en la oscuridad, y, cuando se contraen, su luz no se exterioriza; pero tampoco perece, sino que o se exterioriza o no.

—Entonces ¿qué? ¿Es que se metió dentro?

—No, sino que no sale fuera, porque tampoco sale fuera el foco ígneo, sino que se metió dentro.

—Entonces ¿también la luz misma se metió dentro?

—No, sólo el foco ígneo; y, una vez que se metió dentro, el cuerpo restante está delante de modo que aquél no pueda actuar hacia fuera.

La conclusión es que la luz emanada de los cuerpos es una actividad de un cuerpo luminoso dirigida al exterior, mientras que la luz en sí, la luz sin más que es intrínseca a tales cuerpos [43] —a los que son tales primariamente— es la sustancia, en el sentido de for-

[41] Aristóteles menciona los ojos de los peces (*Acerca del alma* 419 a 5) y Plinio, además, los del gato, la cabra, el lobo, la foca y la hiena (*Historia natural* XI 151).

[42] Se refiere a las luciérnagas y otros lampíridos dotados de un aparato fosforescente. Compárese la descripción de Plinio (*ibid.*, XI 98).

[43] Cf. *supra*, 35-36.

ma, de un cuerpo primariamente luminoso. Ahora bien, cuando un cuerpo de esta índole se entremezcla con la materia, origina el color; pero la actividad sola no proporciona color, sino una como coloración superficial, porque es actividad de un cuerpo distinto y está como suspendida de él; y así, lo que se separa de aquel cuerpo, también se separa de su actividad. Pero la luz debe ser concebida como totalmente incorpórea, aunque pertenezca a un cuerpo. Por eso no cabe decir propiamente que «se fue» ni que «está presente», sino que éstas son expresiones metafóricas, y la realidad de la luz es como una actividad. Porque incluso la imagen que aparece en un espejo debe ser considerada como actividad del objeto que se refleja actuando en una superficie pasible sin infiltrarse en ella. Pero si el objeto está presente, también la imagen hace su aparición en el espejo y existe al modo de una imagen con un color configurado de una manera determinada; y cuando el objeto se ausenta, el medio diáfano deja ya de tener el reflejo que tuvo antes, cuando el objeto visible se prestaba a actuar en él. Pero también en el alma en cuanto actividad de otra actividad anterior [44], mientras perdura la actividad anterior, también perdura la siguiente.

—¿Pero si no se trata de una actividad, sino del resultado de una actividad como decíamos que era la vida que es ya propia de un cuerpo, semejante a la luz entremezclada ya con los cuerpos? [45].

—En el segundo caso, el color se produce porque la luz que lo causa está entremezclada.

—Y en el caso de la vida propia del cuerpo ¿qué pasa?

[44-45] En ambos casos (alma y luz) tenemos, en suma, tres términos: en el alma, a) una actividad primera (alma superior), b) una actividad segunda (alma inferior), y c) la imagen del alma en el cuerpo; en la luz, a) la luz como acto primero, b) la luz como acto segundo, y c) el color. Cf. IV 4, n. 160.

—Que el cuerpo la posee porque a su lado hay un alma distinta.

—Y cuando el cuerpo se corrompe —pues nada que no participe de alma puede existir—, digo que, cuando el cuerpo se corrompe y no le abastece de vida ni el alma que se la dio ni ninguna otra que pueda haber próxima, ¿cómo puede seguir subsistiendo su vida? ¿Qué pasa, entonces, con ésta? ¿Qué perece?

—No, ni aun ésta perece, pues aun ésta es imagen de una irradiación, sólo que deja de estar en el cuerpo [46].

8 —Y si hubiera un cuerpo fuera del cielo y un observador que lo mirase desde aquí sin obstáculo alguno que le impidiese ver, ¿sería posible que quien no estuviera en simpatía con aquel cuerpo lo divisase [47], supuesto que la simpatía se debe de hecho a la naturaleza unitaria del animal?

—Según. Si la simpatía se debe a que tanto los sencientes como los sensibles como las sensaciones [48] pertenecen a un animal unitario, esto supuesto, si ese cuerpo exterior no formara parte del animal, no sería posible divisarlo; si formara parte, tal vez sí.

—¿Y si no formara parte pero fuera, no obstante, un cuerpo coloreado y dotado de las demás cualidades como el mundo actual y de la misma especie que el órgano sensorial?

—Ni aun así, si nuestra hipótesis es correcta. A no ser que alguien trate de destruir la hipótesis con esa

[46] De nuevo, implícitamente, tres términos: a) el alma superior, b) el alma inferior como irradiación de la superior, y c) la vida del cuerpo como imagen del alma inferior. Con esto se pone fin al problema planteado en IV 4, 29: la huella del alma en el cuerpo desaparece de éste, pero no perece.

[47] Se trata del problema planteado y aplazado en 3, 21-26.

[48] En la lín. 5 quito la coma después de *aisthētá* y la pongo después de *aisthḗseis;* en la lín. 6, después de *ouk án,* hay que sobreentender *theásaito* (lín. 2).

misma suposición[49], alegando que es absurdo que la vista no pueda ver un color que está presente y que los demás sentidos no puedan actuar con relación a los sensibles cuando éstos están presentes a ellos. Pero ¿de dónde viene que esto aparezca absurdo?, responderíamos nosotros. Pues de que nosotros hacemos y experimentamos esas cosas porque estamos aquí, en un universo unitario, y pertenecemos a un universo unitario. Esto es, pues, lo que hay que examinar: si la causa es ésa; y si el resultado es satisfactorio, nuestra tesis queda demostrada; pero si no, habrá que demostrarla por otros medios. Pues bien, que el animal está en simpatía consigo mismo, es cosa clara; y suponiendo que sea un animal, eso basta; así que también simpatizarán sus partes en cuanto partes de un animal unitario.

—¿Y si alguno dijera que la simpatía se debe a la semejanza?[50].

—No obstante, la percepción y la sensación compete al animal porque un mismo ser comparte algo semejante[51], dado que el órgano, que es semejante[52], pertenece al animal. Así que la sensación consistirá en la percepción del alma mediante órganos similares a las cosas percibidas. Por tanto, cuando el cosmos perciba, como animal que es, no por cierto las cosas que hay en él, sino las similares a las que hay en él, las percibirá en cuanto animal; y, sin embargo, en la medida en que las cosas percibidas sean percibidas, lo serán[53] no en cuanto pertenecen al animal, sino en cuanto que son

---

49 Cf. *infra*, 8, 30-39, con las nn. 54-55.

50 El sentido de esta objeción es como sigue: la simpatía se debe a la semejanza; por tanto, aunque ese cosmos hipotético sea *numéricamente* distinto del nuestro, no obstante, si es semejante al nuestro, estará en simpatía con él y, en consecuencia, podrá ser objeto de percepción desde aquí.

51-52 Semejante al objeto sensible, se entiende.

53 Es decir, en la hipótesis del objetante (*supra*, n. 50).

similares a las que hay en él. O mejor, las cosas percibidas serán percibidas de este modo, como similares que son, porque el Alma las ha hecho similares a fin de que no sean inadecuadas. En consecuencia, si la causa creadora en aquel cosmos fuera un Alma completamente distinta, las cosas de allá, que por hipótesis serían similares a las de aquí, no guardarían relación alguna con ella [54]. Sin embargo, esta absurdidad pone de manifiesto que su causa no es otra que la contradicción que la hipótesis entraña [55], porque supone al mismo tiempo que hay un Alma y que no es Alma, y que las mismas cosas son afines y no afines, similares y no similares. Así que como contiene en sí misma cosas contradictorias, ni siquiera puede ser una hipótesis. Supone, en efecto, que hay un Alma en dicho cosmos, con lo que supone un todo que no es un todo, diferente y no diferente, irreal y no irreal, perfecto e imperfecto. En conclusión, hay que desechar esta hipótesis, pues no es posible indagar sus consecuencias porque llevan en sí mismas la destrucción de la hipótesis misma.

---

[54] Lo cual es absurdo, como explica Plotino a continuación: por una parte, serían productos de un Alma completamente distinta; pero, por otra, serían similares a las producidas por el Alma de nuestro cosmos; luego no corresponderían a las producidas por un Alma completamente distinta.

[55] La hipótesis en cuestión encierra supuestos contradictorios: supone un Alma creadora de un mundo distinto del nuestro y, por tanto, distinta de la creadora del nuestro, y creadora de un mundo afín al nuestro y en simpatía con el nuestro, pero distinto del nuestro.

IV 6 (41) SOBRE LA PERCEPCIÓN Y LA MEMORIA

INTRODUCCIÓN

El objeto principal de este breve tratado del segundo período (*Vida* 5, 49) es el estudio de un problema que había sido soslayado de propósito en IV 3-5 [1]: la naturaleza de la memoria. En esto radica también, primariamente, el interés de IV 6. El tema de la percepción, que el autor introduce como preliminar al de la memoria por razones metodológicas, nos resulta más familiar [2], mientras que el estudio de la naturaleza de la memoria constituye una novedad. En ambos casos, los adversarios parecen ser los mismos: los estoicos, o, al menos, algunos de ellos [3], los que concebían las percepciones como «impresiones» en sentido craso y explicaban la memoria por la persistencia de las «improntas» previamente grabadas en el alma. Plotino rechaza enérgicamente ambas concepciones: no existen tales improntas; la percepción no es una afección pasiva, sino una actividad. En consecuencia, tampoco la memoria puede consistir en la persistencia de unas improntas que no existen; eso sería una forma de pasividad, mientras que la memoria es una *potencia activa* y activamente capaz de retener y, llegado el caso, de reactualizar los conocimientos adquiridos, y sus-

[1] IV 3, 25, 6-9, con la n. 195.

[2] Cf. I 1, 7; III 6, 1-5; IV 4, 18-19 y 23.

[3] Cf. III 6, n. 2; IV 3, 26, 25-32 con la n. 207; IV 7, 6, 37-49. BRÉHIER, en su erudita *Notice*, pone de manifiesto la estrecha relación entre IV 6 y el tratado aristotélico *Sobre la memoria;* pero no es igualmente claro que sea el estagirita el blanco principal de las críticas de Plotino en este tratado.

ceptible, por otra parte, de potenciarse más y más, principalmente por la intensidad de la *atención* y por el entrenamiento mediante ejercicios de *memorización* [4]. Puesto que, como sabemos [5], la sede de la memoria, tanto la de los sensibles como la de los inteligibles, es la imaginación, es de creer, aunque el autor no lo diga en este tratado, que lo que el alma retiene latentemente presente y lo que inicialmente reactualiza, llegado el caso, es la representación imaginativa de los objetos de su conocimiento. Lo que Plotino no explica es cuál es el factor determinante de la reactivación de la potencia rememorativa, contentándose con apelar a que el alma es «razón de todas las cosas» y a que, por serlo, tiene fácil acceso tanto a los inteligibles como a los sensibles; los tiene como al alcance de la mano y puede, por tanto, a merced de su voluntad, «despertar» una potencia que «está lista ya de antemano» y hacerla pasar de potencia a acto [6]

SINOPSIS

I. INTRODUCCIÓN: TEMA Y MÉTODO (1, 1-14).

1. Tema: la negación o afirmación de que las percepciones sean impresiones lleva consigo la negación o afirmación de que la memoria consiste en la retención de las improntas (1, 1-7).
2. Método: los que negamos ambas tesis debemos explicar la naturaleza tanto de las percepciones, sobre todo las de la vista, como de la memoria (1, 8-14).

II. PERCEPCIONES (1, 14-2, 24).

1. No son impresiones (1, 14-40):
   a) Vemos los objetos donde están (1, 14-23).

---

[4] Los ejercicios de memorización tienen una larga tradición en la historia de la *paideía* griega. Cf. la n. 14 de la trad., y véase ya PLATÓN, *Protágoras* 325 e, y *Leyes* 810 e-811 a.

[5] Cf. IV 3, 29-31.

[6] Sobre IV 6 y, en general, sobre la memoria y la imaginación en Plotino, puede verse la penetrante discusión de H. J. BLUMENTHAL, *Plotinus' Psychology. His Doctrines of the Embodied Soul*, La Haya, 1971, cap. 7, págs. 80-99.

b) Calculamos su distancia y su tamaño (1, 23-28).
c) Vemos los objetos mismos, no sus apariencias (1, 28-32).
d) Para poder ver un objeto, hay que verlo desde cierta distancia, no superpuesto al ojo (1, 32-40).

2. Son actividades, es decir, juicios sobre las impresiones (cap. 2):
   a) Es propio de toda potencia el ser activa, no pasiva (2, 1-3).
   b) Sólo así cabe distinguir el objeto de la vista del propio del oído (2, 3-9).
   c) En el proceso de la audición, de la gustación y de la olfacción, una cosa es la impresión sensorial y otra la cognición de esa impresión (2, 10-18).
   d) La cognición de los inteligibles debe ser todavía más activa (2, 18-24).

III. Memoria (cap. 3).

1. Problema: ¿cómo puede el alma conocer cosas que no contiene? (3, 1-5).
2. Respuesta general: el alma es «Razón» de todas las cosas; situada entre los sensibles y los inteligibles, está en contacto con ambos y puede percibirlos, actualizarlos y rememorarlos (3, 5-19).
3. Confirmación por la experiencia (3, 19-57):
   a) Los hechos demuestran que la buena memoria depende de la intensidad de la atención y de la vigorización de la potencia, no de la retención de unas improntas (3, 19-40).
   b) En la hipótesis de la retención de improntas, la memoria sería una forma de pasividad; de donde a mayor pasividad mejor memoria, lo cual está en contra de la experiencia (3, 40-57).
4. Objeción: ¿por qué el recuerdo es posterior a la percepción? — Porque la potencia debe primero aprestarse y vigorizarse (3, 57-70).
5. La inextensión del alma prueba que ésta es una potencia (3, 70-79).

TEXTO

	Henry-Schwyzer	Nuestra versión
1, 37	[καὶ] δύο	καὶ δύο codices [7].
2, 23	νοῦν	νοῦς Theiler.
3, 26-27	μνήμας	μνήμονας suspicatur Creuzer.
3, 38	[τῆς] ὑστέρας	τῆς ὑστέρας plerique codices [8].

[7] Lección aceptada ahora por Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, pág. 323. En defensa del texto de los códices, compárese V 5, 11, 4, y para el uso y el sentido de καί con los numerales, cf. J. D. Denniston, *The Greek Particles*, 2ª ed., Oxford, 1970, pág. 320.

[8] Lección adoptada ahora también por Henry-Schwyzer, *ibidem*.

Puesto que negamos que las percepciones sean impresiones o sigilaciones estampadas en el alma [1], también hemos de negar rotundamente y en buena lógica que los recuerdos consistan en retenciones de enseñanzas y de percepciones por la persistencia en el alma de una impronta que no se produjo ni siquiera inicialmente. Por eso ambas cosas [2] forman parte de una misma teoría: que o se produce una impronta en el alma y persiste, si ha de ser recordada, o, si no se concede una cualquiera de las dos cosas, tampoco se concede la otra. En consecuencia, todos los que negamos lo uno y lo otro, nos veremos forzados a indagar cuál es el modo de lo uno y de lo otro [3], puesto que ni admitimos que la impronta del objeto sensible se produzca en el alma y la modele ni aceptamos que la memoria se deba a la persistencia de la impronta. Pero si observamos lo que ocurre en «la percepción más clara» [4], tal

---

[1] Cf. III 6, 1, 8-11; IV 3, 26, 29-32; IV 7, 6, 37-41. Plotino no rechaza la utilización de la analogía de las «improntas» como mera analogía, usada como tal por PLATÓN (*Teeteto* 191 c-e) y por ARISTÓTELES (*Acerca del alma* 424 a 17-24; *Sobre la memoria* 450 a 30-32), sino su transposición literal al caso de la percepción, tal como la entendía Cleantes (cf. III 6, n. 2).

[2] «Ambas cosas», es decir, la posición que se adopte acerca de las percepciones y la que se adopte acerca de la memoria: la afirmación o negación de que las percepciones son improntas forma parte de la misma teoría que la afirmación o negación de que la memoria consiste en la retención de tales improntas.

[3] Cómo es la percepción (tema de 1, 14-2, 24) y cómo es la memoria (tema del cap. 3).

[4] Es decir, en la vista. Cita de PLATÓN, *Fedro* 250 d 2.

vez podamos descubrir lo que buscamos transfiriendo lo mismo a las otras percepciones.

Ahora bien, sin duda es claro en cada caso que, cuando percibimos por la vista cualquier objeto, lo vemos allá donde está y dirigimos la vista al punto en que el objeto visible se halla situado en línea recta, dando por supuesto que es allí obviamente donde tiene lugar la percepción y que el alma mira hacia fuera porque ninguna impronta, creo yo, se ha producido o se está produciendo en el alma, y que todavía no está recibiendo una figura como la del sello en la cera. Porque ninguna necesidad tendría de mirar afuera si tuviera ya por sí misma una forma del objeto visto, ya que, por el hecho de haber entrado en ella la impronta, la vería. Por otra parte, puesto que el alma asigna una distancia al objeto de la visión y declara desde qué distancia lo contempla, esto supuesto, ¿podría ver como lejano algo que estuviese dentro de ella y no distara nada de ella? Además, ¿cómo podría precisar de qué dimensión es la magnitud que tiene el objeto allá fuera o asegurar que es grande, por ejemplo la del cielo, siendo así que la impronta que hay en el alma no puede ser tan grande? Y lo más importante de todo: si recibiéramos improntas de los objetos que vemos, no nos sería posible ver los objetos mismos que vemos, sino vislumbres y sombras de objetos de visión, de suerte que las cosas mismas serían distintas de las vistas por nosotros. Y, en general, así como no es posible, según se dice [5], ver el objeto visible superponiéndolo a la pupila, sino que hace falta ponerlo a distancia para verlo, así también, y con mucha mayor razón, hay que transferir esto al alma. Porque si colocáramos en ella la impronta del objeto visible, aquello en lo que se haya producido la estampación no vería objeto alguno de vi-

---

[5] Cf. IV 5, 2, 55-61, y Aristóteles, *Acerca del alma* 419 a 12-13.

sión. Es que el sujeto que ve y el objeto visto deben ser de hecho dos cosas. Luego el sujeto que ve la impronta situada en otra parte, y no depositada donde está él, debe ser distinto de ella. Luego la visión, para ser visión, debe serlo no de algo depositado, sino de algo no depositado en ella.

—Si, pues, no es así[6], ¿cuál es el modo? 2

—En realidad, la visión juzga de cosas que no contiene; porque esto es lo propio de una potencia: no el ser afectada por algo, sino el ser capaz de algo y efectuar aquello para lo que está destinada. Porque así es como el alma podrá también, creo yo, distinguir lo visto de lo oído: no en el supuesto de que ambos sean improntas por naturaleza, sino en el de que no sean improntas ni afecciones pasivas, sino actividades sobre el objeto que se les presenta. Pero nosotros, desconfiando de que cada potencia pueda conocer su propio objeto a no ser que sea golpeada, suponemos que es afectada por el objeto que está a su alcance, y no lo conoce, siendo así que está destinada a dominarlo, y no a ser dominada por él. Y es de creer que también en la audición el proceso tiene lugar, precisamente, del mismo modo[7]: a saber, que la impresión sonora sí está en el aire, pues es una especie de golpeteo articulado como de letras que hubiesen sido inscritas por quien acaba de emitir la voz, pero que, sin embargo, es la potencia y la esencia del alma la que lee, diríamos, los caracteres escritos en el aire cuando se acercaron a donde, una vez llegados, son naturalmente visibles. En el proceso de la gustación y de la olfacción, hay una parte que son afecciones; pero hay otra —todo lo que de aqué-

[6] Es decir, si la visión no es de algo depositado en el alma.

[7] No parece fácil conciliar esta explicación de la audición con la expuesta en IV 5, 5, donde el aire juega un papel accidental e innecesario y la audición se explica por simpatía.

llas son percepciones y juicios— que son cogniciones de las afecciones, como distintas que son de las afecciones. Mas la cognición de los inteligibles es menos pasible y menos receptiva de improntas porque, al contrario de los sensibles, los inteligibles como que saltan de dentro afuera mientras que los sensibles son contemplados desde fuera. Y los inteligibles son actos en mayor grado y con mayor propiedad porque son autocognición, es decir, la cognición misma en acto se identifica con su respectivo inteligible [8]. Mas el problema de si el alma se ve a sí misma como dos cosas y como algo distinto de sí misma mientras que la inteligencia es una sola cosa y ambas cosas a dos son una sola, ya ha sido tratado en otra parte [9].

3 Mas ahora, una vez tratadas estas cuestiones, debemos hablar acto seguido de la memoria no sin antes observar que no es sorprendente —mejor dicho, sí es sorprendente, pero no por eso hay que desconfiar de semejante potencia del alma— el que el alma logre percibir, sin haber recibido nada en sí misma, cosas no contenidas en ella. Es que es razón de todas las cosas [10], y la naturaleza del alma es una razón que es la última de las cosas inteligibles y de cuantas se contienen en el reino inteligible y la primera de cuantas se contienen en el universo sensible. Y precisamente por eso está relacionada con ambas clases de seres: por los unos se siente solazada y reavivada y por los otros se ve engañada por su simulación e inducida a bajar como hechizada. Ahora bien, como está situada en el medio [11], percibe ambas clases de seres, y se dice que

[8] Cf. Aristóteles, *Acerca del alma* 430 a 19-20 = 431 a 1-2.

[9] En V 6, cronológicamente el 24: «Ambas cosas a dos» quiere decir la inteligencia y lo inteligido (cf. V 6, 1, 11-12). Cf., también, III 8, 8, 1-10.

[10] El alma es «razón de todas las cosas» en el sentido de que es un *Lógos* figurativo de los inteligibles y prefigurativo de los sensibles.

[11] Cf. IV 4, 3, 11: «es fronteriza y está situada en zona fronteriza».

piensa los inteligibles cuando llega a rememorarlos, con tal que se aplique a ellos. Los conoce, efectivamente, gracias a que en cierto modo es idéntica a ellos, pues los conoce no porque ellos mismos estén instalados en ella, sino porque los posee de algún modo [12] y los ve y se identifica con ellos un tanto borrosamente y porque, al despertarse, por así decirlo, de algo borroso que era se vuelve más clara y pasa de potencia a acto. Mas como los sensibles están de igual modo como en contacto con ella, también a éstos el alma por sí misma los vuelve como radiantes de luz y logra ponérselos ante los ojos gracias a que la potencia está lista ya de antemano como reventando de ganas por ir a su encuentro.

Por consiguiente, siempre que se aplica ahincadamente a cualquiera de los seres representados, permanece ante él por mucho tiempo como ante algo presente, y tanto más tiempo en cada caso cuanto más se aplica a él. Y por eso los niños tienen fama de ser más memoriosos, porque no se les escapan las cosas, sino que se les quedan delante de los ojos: es que todavía no andan fijándose en muchas cosas, sino en pocas. En cambio, a los que tienen la potencia de la mente extendida a muchas cosas, éstas como que les resbalan pasando de largo sin detenerse. Pero en la hipótesis de la persistencia de las improntas, la cantidad no los habría hecho menos memoriosos. Además, en la hipótesis de la persistencia de las improntas, ya no haría falta recapacitar para recordar ni olvidar primero para recordar después, si hubiera improntas depositadas. Además, los ejercicios memorísticos ponen de manifiesto que su resultado real es la potenciación del alma, del mismo modo que los ejercicios gimnásticos (ponen de manifiesto que su re-

[12] «Los posee de algún modo», es decir, por intimidad, no por identidad esencial como la Inteligencia (cf. III 8, 8, 1-10).

sultado real es la potenciación)[13] de manos y pies para realizar con facilidad actos que no están sin más en poder de las manos y los pies pero para los que éstos se han aprestado con la continuidad. En efecto, ¿por qué uno no recuerda lo que ha oído una o dos veces, pero sí cuando lo ha oído muchas veces, y ya entonces recuerda mucho tiempo después lo que no retuvo al oírlo anteriormente? No ciertamente porque antes no haya retenido más que algunas partes de la impronta. Si así fuera, debería recordarlas. Pero no; el recuerdo surge como de repente, a partir de una determinada y última audición o ejercitación. Todo esto da fe, en efecto, de una estimulación de la potencia rememorativa del alma debida a su robustecimiento o para recordar simplemente o para recordar una cosa concreta.

Ahora bien, como la potencia rememorativa no se hace presente en nosotros exclusivamente en relación con las cosas en que nos hemos ejercitado, sino que los que han memorizado ya muchas cosas por haberse habituado a la práctica de repetir de carretilla[14] son también los que adquieren ya facilidad para la «rememoración», como se la llama[15], de las demás cosas, ¿a qué otra causa atribuiríamos la memoria sino al robustecimiento de la potencia? Porque la persistencia de las improntas delataría debilidad más que potencia, ya que quien es facilísimo en recibir improntas es de tal condición porque cede. Y como la impronta es una afección,

[13] La expresión de Plotino es aquí sumamente elíptica. Por razón de claridad pongo entre paréntesis las palabras que, aunque no están en el texto, deben ser sobreentendidas.

[14] En este contexto, la palabra *apangelía* (lín. 42) significa «repetición de carretilla» de algún texto. Para esta acepción, cf. Sinesio de Cirene, *Carta 111* (ed. de Hercher), y Eusebio, *Historia Eclesiástica* VI 2, 8. La práctica de recitar de memoria textos de Homero o de la Sagrada Escritura aparece en ambos autores como un *ejercicio diario.*

[15] Cf. Aristóteles, *Sobre la memoria* 451 a 20. (En griego *análēpsis.*)

el que quede más afectado, ése tendrá mejor memoria. Ahora bien, es evidente que sucede lo contrario. Porque en ningún caso el entrenamiento en cualquier cosa hace fácilmente afectable al que se ha entrenado. Y es un hecho que en las percepciones mismas no es el órgano débil, no es, por ejemplo, el ojo débil el que ve, sino el que está dotado de mayor potencia para la actividad. Por eso los que han llegado a viejos se vuelven más débiles tanto para las percepciones como, paralelamente, para los recuerdos. Luego tanto la percepción como la memoria son una determinada fuerza. Además, puesto que las percepciones no son impresiones, ¿cómo es posible que los recuerdos consistan en retenciones de improntas que ni siquiera empezaron por ser impresas?

—Pero si la memoria es una cierta potencia y una preparación para estar presto, ¿cómo es que no comenzamos a recordar las mismas cosas que percibimos a la vez que las percibimos, sino más tarde? [16].

—Pues porque la potencia debe antes aplicarse a ello, por así decirlo, y aprestarse. Esto es, en efecto, lo que observamos en las otras potencias: primero se aprestan para realizar aquello de que son capaces y luego ponen por obra algunas cosas al punto; pero otras, a condición de haberse concentrado. Ahora bien, de ordinario no son los mismos los de buena memoria que los de rápido ingenio [17], pues no es la misma la potencia de lo uno que la de lo otro, como tampoco un mismo individuo suele ser hábil para boxear y para correr. Porque unas características preponderan en uno y otras en otro. Sin embargo, nada impediría [18] que quien fuera aventajado en cualesquiera dotes de alma supiese leer las improntas depositadas, ni que quien fuese propenso

[16] Cf. ARISTÓTELES, *ibid.*, 451 a 29-31.

[17] Cf. IV 3, 29, 16-17.

[18] En la hipótesis de la existencia de las improntas, se entiende.

en esa dirección, no por eso estuviera incapacitado para recibir y retener la afección[19].

Mas también la inextensión del alma da fe de que el alma es una potencia. Y, en general, no es extraño que todo lo concerniente al alma sea de modo distinto de como por falta de examen crítico han supuesto los hombres o de como son las nociones que ellos tienen a mano y que surgen en ellos viniendo de los sensibles y engañándolos con visos de verdad. Porque los hombres se comportan frente a las percepciones y los recuerdos como si se tratase de letras escritas en tableros o en tablillas. Y así, ni los que conciben el alma como cuerpo ni los que la conciben como incorpórea se percatan de las consecuencias imposibles que se les siguen de su propia suposición[20].

---

[19] Es decir, la impronta.

[20] Los que conciben el alma como cuerpo son los estoicos. «Los que la conciben como incorpórea», puede ser una referencia a Aristóteles; pero, para el estagirita, las «improntas» (cf. los pasajes mencionados en la n. 1), lo mismo que el *grammateîon* («tablilla» de escribir) en *Acerca del alma* 430 a 1, no pasan de ser meras analogías.

IV 7 (2) SOBRE LA INMORTALIDAD DEL ALMA

INTRODUCCIÓN

Cronológicamente, IV 7 es el segundo *(Vida* 4, 24); formalmente, es el más «escolar» de los tratados [1], y, temáticamente, es una toma inequívoca de posición en defensa de la concepción platónica del alma frente a las otras escuelas. El capítulo 1 plantea el problema de si el hombre individual es o no inmortal; pero como «el alma es el hombre mismo» (1, 24-25), resulta que la pregunta sobre la inmortalidad del hombre se reduce a la pregunta sobre la inmortalidad del alma, y esto lleva a Plotino a abordar el problema que, como se indica al comienzo del capítulo 2, constituye el tema central del tratado: ¿cuál es la naturaleza del alma? [2]. El desarrollo de este tema se divide en dos grandes secciones de las que la primera (caps. 2-8[5]) es refutativa: el alma no es ni un conglomerado de átomos, contra los epicúreos, ni un *pneûma* corporal, contra los estoicos, ni una armonía, contra los pitagóricos, ni una actualidad inseparable, contra los peripatéticos [3]. La segunda, que ocupa el resto del tratado, es una defensa de

---

[1] Como dice Bréhier (*Notice*, pág. 179): «Ce traité est le plus élémentaire et pour ainsi dire le plus scolaire qu'ait écrit Plotin.»

[2] Que para Plotino el tema central de este tratado es la «esencia» del alma se deduce también del resumen que él mismo hace de IV 7 al comienzo de IV 2. Por eso, el título unánime *Sobre la inmortalidad del alma* es un tanto desorientador.

[3] Harder (introd. a IV 7) observa agudamente que las doctrinas estoicas son atacadas con argumentos peripatéticos; las atomísticas, con argumentos estoicos; las peripatéticas, con argumentos platóni-

la tesis platónica del alma como sustancia real, transcendente, divina, simple e inmortal. La gran laguna de los códices eneádicos [4] ha podido ser suplida felizmente gracias a EUSEBIO DE CESAREA, quien, en dos secciones distintas de su *Praeparatio Evangelica* (XV 22, 1-67, y XV 10, 1-9), transcribe IV 7, $1\text{-}8^4$ y IV 7, 8^5, respectivamente. La primera de estas dos transcripciones va precedida del siguiente epígrafe: «Contra los estoicos, que el alma no puede ser corporal, del libro primero de Plotino sobre el alma» [5]. La segunda transcripción va precedida de otro epígrafe: «Del libro segundo de Plotino sobre la inmortalidad del alma contra Aristóteles, quien dijo que el alma es actualidad.» Esto indica que Eusebio dividía IV 7 en dos libros o que lo encontró así dividido en la edición de su uso [6]. A su vez, el texto de los códices de Eusebio ha podido ser enmendado en tres pasajes gracias a los *Plotiniana arabica* [7].

SINOPSIS

I. INTRODUCCIÓN (cap. 1).
   1. Problema: el hombre individual ¿es inmortal o corruptible?, ¿o en parte inmortal y en parte corruptible? (1, 1-4).
   2. Problema previo: ¿qué es el hombre? Se compone de alma y cuerpo: el cuerpo es corruptible, pero la parte más importante es el alma y el alma es el hombre mismo (1, 4-25).

II. EL ALMA NO ES CUERPO: CONTRA EPICÚREOS Y ESTOICOS (caps. $2\text{-}8^3$).
   1. El alma es esencialmente poseedora de vida mientras que el cuerpo no (cap. 2):
      a) La vida no es inherente a los cuerpos simples ni tomados aisladamente ni combinados (2, 1-19).

---

cos. Y podía haber añadido: y las pitagóricas, con argumentos platónico-aristotélicos.

[4] IV, 7, 8, $28\text{-}8^5$, 49. Sobre esta laguna, véase la *Praefatio* (páginas XVIII-XX) del t. II de la *ed. maior* de HENRY-SCHWYZER.

[5] O bien, siguiendo la enmienda sugerida pr H.-R. SCHWYZER (en PAULY-WISSOWA, *Realencyclopädie*, 21-1, 489, 14-15): «... del libro primero de Plotino sobre ⟨la inmortalidad⟩ del alma».

[6] Tal vez en la edición de Eustoquio (*Introd. gen.*, secc. 83).

[7] Cf. HENRY-SCHWYZER, *ed. minor*, t. II, *Praefatio*, pág. XI: IV 7, 8^1, 31; 8^3, 6 y 8^5, 4.

b) Los cuerpos vivos son cuerpos organizados: presuponen, pues, un principio organizador, que es el que tendrá rango de alma (2, 19-22).
c) Aun los cuerpos simples se originan por el advenimiento de una «razón» sobre la materia; esa razón proviene de un alma (2, 22-25).

2. El alma no es un conglomerado de átomos: a) la yuxtaposición de los átomos no puede dar origen a la simpatía; b) de la suma de indivisibles no puede resultar ni un cuerpo ni una magnitud (3, 1-6).
3. El alma no es una afección de la materia: esa afección no bastaría para dar vida a la materia o al cuerpo; hace falta un principio transcendente (3, 6-18).
4. Sin un alma transcendente no existiría cuerpo alguno (tal vez ni siquiera la materia) y el universo se disolvería (3, 18-35).
5. El alma no es un *«pneûma* en cierto estado»: ese «cierto estado» o no es algo real, en cuyo caso sólo la materia sería real, o, si es algo real, será una «razón» inmaterial e incorpórea (4, 1-21).
6. El alma produce efectos distintos en animales distintos y efectos contrarios en un mismo animal; luego no es un cuerpo (4, 21-34).
7. A cada cuerpo le corresponde un solo movimiento; el alma produce movimientos variados; luego no es un cuerpo (5, 1-7).
8. Si el alma fuera cuerpo, no podría hacer crecer sin crecer ella misma, lo que entrañaría muchas dificultades (5, 7-24).
9. El alma está entera en muchas partes, y cada parte del alma es idéntica al todo; luego transciende la cuantidad; luego no es cuerpo (5, 24-52).
10. Si el alma fuera cuerpo, no sería posible explicar:
    a) ni la percepción sensible: se requiere un centro receptor indiviso (6, 1-37),
    b) ni la memoria: las sensaciones se borrarían o se bloquearían unas a otras (6, 37-49),
    c) ni la sensación de dolor: la teoría de la «transmisión» es absurda (cap. 7),
    d) ni la intelección: el sujeto intelectivo debe ser incorpóreo e inmaterial (8, 1-23),

e) ni las virtudes, que, siendo incorpóreas y permanentes, deben residir en un sujeto incorpóreo y permanente (8, 24-45).

11. No vale concebir el alma como un cuerpo activo arguyendo que también los cuerpos son activos: a) la operatividad de los cuerpos proviene de potencias incorpóreas; b) el alma posee actividades propias distintas de las realizadas por los cuerpos (cap. 8^{1}).
12. El alma atraviesa el cuerpo totalmente; pero no podría atravesarlo si ella misma fuera cuerpo; luego no es cuerpo (cap. 8^{2}).
13. La teoría estoica de una evolución progresiva *(pneûma* → cohesión → naturaleza → alma → inteligencia) va contra la naturaleza: de lo inferior no puede salir lo superior (cap. 8^{3}).

III. EL ALMA NO ES UNA ARMONÍA: CONTRA LOS PITAGÓRICOS (cap. 8^{4}).
1. Exposición de la teoría (8^{4}, 1-9).
2. Refutación: a) el alma es anterior al cuerpo; b) manda en él; c) es sustancia; d) sería salud; e) habría multitud de almas para cada viviente; f) requeriría un alma previa autora de la armonía y análoga al músico; g) implicaría la génesis espontánea de lo perfecto a partir de lo imperfecto (8^{4}, 9-28).

IV. EL ALMA NO ES UNA ACTUALIDAD INSEPARABLE: CONTRA ARISTÓTELES (8^{5}, 1-43).
1. Exposición de la teoría (8^{5}, 1-5).
2. Refutación: a) dividido o mutilado el cuerpo, el alma quedaría condividida o conmutilada; b) el alma no podría retirarse durante el sueño ni habría sueño; c) no habría oposición entre la razón y los apetitos; d) el alma intelectiva no puede ser actualidad del cuerpo: no habría intelecciones; e) ni la sensitiva: no retendría las impresiones; f) ni la desiderativa de realidades incorpóreas; g) ni la vegetativa: la planta no se desarrollaría; h) el alma indivisa no puede ser actualidad de un cuerpo divisible; i) serían imposibles las transmigraciones y las metamorfosis (8^{5}, 5-43).

V. EL ALMA ES UNA SUSTANCIA REAL Y ETERNA: TESIS PLATÓNICA (8^{5}, 43-15, 12).
1. Dos clases de naturaleza: la del Ser real y la del ser deveniente, la del Viviente primario y la del viviente derivado;

el Ser primario se identifica con el Viviente primario (8^5, 43-9, 29).

2. Parentesco del alma con la naturaleza divina: se deduce de su incorporalidad y se pone de manifiesto en el alma purificada (cap. 10).
3. Inmortalidad del alma (caps. 11-12):
   a) La vida compete al alma esencialmente, no como propiedad accesoria ni como forma advenida a un sustrato (cap. 11).
   b) Si el alma fuera corruptible, hace tiempo habrían perecido todas las cosas; luego el alma es inmortal, tanto la del universo como la individual: ambas son «principio de movimiento» (12, 1-8).
   c) La reminiscencia demuestra la preexistencia del alma (12, 8-11).
   d) El alma no puede perecer ni por disolución, pues es simple y vive en acto, ni por fragmentación, pues carece de cuantidad, ni por modificación destructiva, pues ésta es propia de una naturaleza compuesta (12, 12-20).
4. Cuestiones conexas (caps. 13-14):
   a) ¿Por qué el alma se encarna en un cuerpo?
      — Porque no es inteligencia pura, sino inteligencia acompañada de un deseo de crear, ordenar y gobernar (cap. 13).
   b) Todas las almas, aun las caídas en cuerpos de bestias, las de las bestias y las de las plantas, son inmortales (14, 1-8).
   c) Objeción: si el alma es tripartita, será disoluble.
      — No. Las almas puras depondrán la parte inferior; las no puras convivirán con ella mucho tiempo; pero aun la parte inferior es imperecedera (14, 8-14).
5. Pruebas no filosóficas de la inmortalidad del alma: se basan en los oráculos que mandan aplacar la cólera de los muertos y tributarles honores, y en los beneficios que nos confieren las almas de los difuntos, lo cual prueba su supervivencia (cap. 15).

TEXTO

HENRY-SCHWYZER		NUESTRA VERSIÓN
1, 15	γενόμενον, ἓν	γενόμενον ἕν, ⟨ἓν⟩ addidi.
2, 4	εἰ ὅ τι mendum pro	εἰς ὅ τι.
2, 22	οὐ γὰρ ὅ τι	οὐ γὰρ ὅτι HENRY-SCHWYZER nunc[8].
5, 41	ἀφ' ἑκάτερα mendum pro	ἐφ' ἑκάτερα.
6, 10	εἰ τὸ mendum pro	εἰς τὸ.
8³, 7	χεῖρον ποιεῖν mendum pro	χεῖρον πρῶτον ποιεῖν.

[8] *Ed. minor*, t. III, pág. 323.— Nótese que fue Ficino el que dividió los tratados en capítulos. Por eso, como la sección correspondiente a la gran laguna de IV 7 está ausente de la traducción latina del gran humanista, los editores y traductores modernos suelen añadir cinco subcapítulos (8¹⁻⁵) que corresponden a la parte suplida por los códices de Eusebio.

Si cada uno de nosotros es inmortal, o se corrompe todo él o unas partes de él van camino de la desintegración y corrupción mientras que otras, las que son él mismo, perduran por siempre, es posible averiguarlo estudiándolo de acuerdo con la naturaleza del siguiente modo. Efectivamente, el hombre no puede ser algo simple, sino que en él hay un alma, pero posee, además, un cuerpo, sea que nos sirva de instrumento, sea que esté vinculado a nosotros de otro modo. En todo caso, demos por válida esta división y consideremos la naturaleza y esencia de cada uno de los componentes. Pues bien, es claro a la luz de la razón que el cuerpo, puesto que también él es compuesto, no puede ser permanente. Además, la percepción es testigo de que el cuerpo se disuelve y se desmorona y es susceptible de destrucciones de toda clase, puesto que cada uno de sus ingredientes se va por su lado y uno destruye a otro, se transforma en otro y deshace a otro, principalmente cuando el alma, que los hace amigos, no está presente en sus masas. Pero es que además, aun cuando cada ingrediente se aísle y se individualice, no por eso es uno, pues es susceptible de disolverse en forma y materia, que son constitutivos indispensables aun de los cuerpos simples.

Es más, puesto que, al ser cuerpos, poseen magnitud y se fraccionan y se desmenuzan, también por este concepto estarán sometidos a corrupción. Así que, si el cuerpo forma parte de nosotros, no somos inmortales del todo; y si es un instrumento, entonces, puesto que nos fue dado por algún tiempo, él mismo tenía que ser

temporal por naturaleza. En cambio, la parte más importante de nosotros es también el hombre mismo, ya que esa parte [1] tiene rango o de forma con relación al cuerpo como materia o de usuario con relación al cuerpo como instrumento [2]. Pero en uno y otro caso el alma es el hombre mismo.

2 ¿Cuál es, pues, la naturaleza de esa parte? [3]. Si es un cuerpo, habrá que descomponerlo ineludiblemente, pues precisamente todo cuerpo es compuesto. Y si resulta que no es un cuerpo, sino de una naturaleza distinta, también habrá que examinar dicha naturaleza, bien con el mismo método, bien con otro [4]. Mas lo primero que hay que examinar es en qué hay que descomponer ese cuerpo que llaman alma [5]. Porque como la vida está necesariamente presente en el alma [6], síguese forzosamente que si ese cuerpo que es el alma consta de dos o más cuerpos, entonces o cada uno de los dos o cada uno de ellos posee una vida connatural, o el uno la posee y el otro no, o ninguno de los dos o ninguno de ellos la posee. Suponiendo, pues, que la vida sea inherente a uno solo de ellos, este mismo será el alma. Pues bien,

[1] En la lín. 23 quito la coma después de *toûto* (= «esa parte», es decir, «la parte más importante de nosotros», o sea, el alma).

[2] La primera es la concepción aristotélica (*Acerca del alma* 412 a 6-22): el alma como forma con relación al cuerpo como materia; la segunda es la platónica (*Alcibíades I* 129 c-130 c): el alma como usuaria del cuerpo como instrumento.

[3] Es decir, del alma. Con ello el autor anuncia que el tema central del tratado va a ser el estudio de la naturaleza del alma.

[4] De hecho, habrá de ser con otro método, porque el alma es simple. Ese otro método será el seguido por el autor en los caps. 9-12: el examen de las propiedades esenciales del alma, sobre todo su parentesco con las Formas y su vinculación con la vida.

[5] Alusión a los estoicos, que concebían el alma como *pneûma* (*infra*, n. 12), y a los epicúreos, que la concebían como un conglomerado de átomos (*infra*, n. 9).

[6] Cf. *infra*, cap. 11.

¿qué cuerpo puede haber que posea vida por sí mismo? Porque el fuego, el aire, el agua y la tierra son de por sí inanimados, y cualquiera de ellos en que esté presente el alma vive con una vida que le es adventicia; por otra parte, otros cuerpos además de los dichos no los hay, y precisamente quienes opinan que hay además elementos distintos de aquéllos[7] afirman que son cuerpos y no almas ni poseedores de vida. Ahora bien, si ninguno de ellos posee vida, es absurdo suponer que su asociación haya producido vida. Mas si se supone que cada uno posee vida, entonces basta uno solo. Mejor dicho, es imposible que la aglomeración de unos cuerpos produzca vida y que los seres carentes de inteligencia engrendren inteligencia.

Tampoco irán a decir que esos cuerpos se originan por haberse combinado de cualquier modo. Luego se requiere que exista el principio que los ordene y la causa de la combinación. Así que ésta es la que tendría rango de alma. Porque, ningún cuerpo, no ya uno compuesto, sino ni siquiera uno simple, puede darse entre los seres a no ser que exista un alma en el universo supuesto que es una razón la que adviniendo sobre la materia produce un cuerpo[8] y que, por otra parte, una razón no puede provenir de ningún principio más que del alma.

Pero si alguno[9] dijera que no es así, sino que hay 3
átomos o indivisibles que, al asociarse, producen el alma en virtud de su aunamiento y de su comunidad de afecciones, el hecho mismo de que los átomos se yuxtapongan pero no se compenetren del todo refutaría este

[7] Estos «elementos» distintos de los cuatro cuerpos son los átomos.

[8] Cf. II 7, 3, y IV 3, 11, 10.

[9] Epicuro, que concebía el alma como un conglomerado corporal de átomos redondos y finísimos (*Carta a Heródoto* 63-67); cf. Lucrecio, *De la naturaleza* III 161-349.

aserto, porque de cuerpos impasibles y que no pueden aunarse, no se origina algo que sea uno ni algo que esté en simpatía consigo mismo. El alma, en cambio, está en simpatía consigo misma. Por otra parte, de cosas indivisibles no puede originarse un cuerpo ni una magnitud.

Asimismo, si suponen que el cuerpo[10] es simple y que cuanto en él es material no posee vida de suyo porque la materia carece de cualidad[11], pero que lo que en él tiene rango de forma confiere la vida, entonces o sostienen que esa forma es una sustancia, en cuyo caso el alma no será ya el conjunto de ambos elementos, sino uno de los dos y éste no será ya cuerpo, pues no constará también él de materia —si no, lo descompondríamos de nuevo de la misma manera—, o sostienen que esa forma es una afección de la materia y no una sustancia, en cuyo caso tendrán que decirnos de dónde le vino a la materia esa afección y de dónde la vida, pues cierto es que la materia no puede estructurarse a sí misma ni se infunde alma a sí misma. Luego tiene que existir algún principio que sea el suministrador de la vida, sea que se la suministre a la materia, sea que se la suministre a uno cualquiera de los cuerpos, y que esté fuera y más allá de toda la naturaleza corpórea.

Efectivamente, ni siquiera existiría cuerpo alguno si no existiera una potencia psíquica. Porque el cuerpo fluye, y su naturaleza se cifra en el movimiento; y así, las cosas perecerían rapidísimamente si todas fueran cuerpos, aun cuando sólo a uno de ellos se le impusiese el nombre de alma, porque ésta padecería las mismas afecciones que los demás cuerpos al no haber para ellos

---

[10] Es decir, ese cuerpo que se supone que es el alma.

[11] Los estoicos concebían la materia como «cuerpo (o «sustancia») sin cualidad». Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, núm. 85; II, números 309 y 326.

más que una sola materia. Mejor dicho, ni siquiera se originarían las cosas, sino que todas se detendrían en la materia al no haber quien la estructurara. Y bien puede ser que ni siquiera existiese en absoluto la materia.

Además, todo este universo se disolvería si uno lo confiara a la fuerza cohesiva de un cuerpo dando a éste rango de alma tan sólo de nombre, pues no es más que aire y hálito[12] sumamente dispersable y posee una unidad que no le viene de sí mismo. Porque como todos los cuerpos se fraccionan, si uno adjudicase este universo a cualquiera de ellos, ¿cómo negar que lo convertiría en un ser que carecería de inteligencia y se movería a la ventura? Porque ¿qué orden puede haber en un hálito necesitado de un orden venido del alma? ¿Qué razón o qué inteligencia? En cambio, en habiendo alma, todas estas cualidades están al servicio de ella para la constitución del cosmos y de cada viviente, habiendo potencias que, proviniendo una de un viviente y otra de otro, contribuyen al bien del conjunto. Pero si el alma no estuviese presente en el conjunto, éste no sería nada; mucho menos estaría en orden.

Pero son ellos mismos[13] los que, guiados por la 4
verdad, atestiguan que tiene que haber alguna clase de alma anterior a los cuerpos y superior a éstos cuando establecen que ese hálito está dotado de inteligencia y es «un fuego intelectivo»[14], como si la porción superior de la realidad no pudiera sin fuego y sin hálito contarse en el número de los seres, sino que buscase un lugar donde asentarse, cuando lo que debieran buscar es dónde asentarán los cuerpos dando por supuesto que éstos

[12] Alusión a los estoicos, que concebían el alma como un «hálito» *(pneûma)* cálido, compuesto de fuego y de aire (*ibid.*, II, números 786-787).

[13] Es decir, los estoicos.

[14] Los estoicos definían el alma como «hálito intelectivo y cálido» o como «fuego intelectivo» (*ibid.*, II, núms. 779 y 806 = pág. 223, 2).

deben estar asentados en las potencias del alma. Pero bien, si suponen que la vida y el alma no son nada distinto del hálito, ¿en qué consiste ese «en cierto estado» [15] tan repetido por ellos en el que se refugian porque se ven forzados a postular una naturaleza operativa distinta de los cuerpos? Si, pues, no todo hálito es alma porque hay un sinfín de hálitos inanimados, sino que sostienen que el alma es «un hálito en cierto estado» [16], entonces habrán de sostener que ese «cierto estado» y esa «disposición» [17] o es una entidad real o no es nada real [18]. Ahora bien, si no es nada real, sólo el hálito será real, y ese «cierto estado» no será más que un nombre. Y esto implicará para ellos la admisión de que el alma y dios no son otra cosa que la materia y que todas las cosas no son más que nombres mientras que sólo la materia es real [19]. Pero si esa «disposición» es una entidad real y distinta del sustrato y de la materia, existente en la materia, eso sí, pero inmaterial en sí misma porque no consta a su vez de materia, entonces será una determinada razón y no un cuerpo y será una naturaleza distinta.

Pero, además, que es imposible que el alma sea un cuerpo cualquiera, se deduce con no menor claridad de las consideraciones siguientes. Un cuerpo es, en efecto, caliente o frío, duro o blando, líquido o sólido, negro o blanco y todas las cualidades que son propias de los cuerpos e inherentes unas a unos y otras a otros. Y si es sólo caliente, calienta; si sólo frío, enfriará; el ligero

---

[15] El autor critica en esta sección otra definición estoica del alma: como «un hálito en cierto estado» (*ibid.*, II, pág. 223, 1). Por otra parte, «estar en cierto estado» es la tercera categoría de los estoicos (*ibid.*, II, núms. 399-401). A ese «cierto estado» Plotino lo llama también «disposición» (cf. VI 1, 29, 17).

[16-17] Cf. n. ant.

[18] Plotino esgrime un dilema parecido en VI 1, 29, 21-24.

[19] Compárese II 4, 1, 6-14.

aligerará con su advenimiento y su presencia; el pesado engravecerá, el negro ennegrecerá y el blanco blanqueará. Pues no es propio del fuego el enfriar ni de lo frío el calentar. El alma, en cambio, sí produce efectos distintos en animales distintos; pero además, efectos contrarios en un mismo animal, haciendo a unas partes sólidas, a otras líquidas, a unas densas y a otras raras, negras o blancas, ligeras o pesadas. Sin embargo, debiera producir un solo efecto [20] en correspondencia con sus otras cualidades somáticas y, en particular, con el color. Pero, de hecho, produce multitud de efectos.

¿Y cómo es que produce una variedad de movimien- 5
tos en vez de uno solo, cuando a cada cuerpo le corresponde un solo movimiento? Si respondieren que unos son causados por decisiones y otros por razones (seminales), la respuesta es correcta, pero la decisión no es propia de un cuerpo, ni lo son las razones, al menos si son variadas, pues el cuerpo es uno solo y simple y no tiene parte en semejante razón, sino sólo en tanta cuanta le ha sido dada por quien hizo que fuese caliente o frío [21].

Y la potencia de hacer crecer a su tiempo y hasta alcanzar una dimensión determinada ¿de dónde puede venirle al cuerpo mismo, cuando lo que le corresponde al cuerpo es crecer pero sin tener parte él mismo en la potencia de hacer crecer excepto en la medida en que haya sido tomado en la masa material como adjunto y auxiliar de quien por medio de él efectúa el crecimiento? [22]. Porque, además, si el alma fuera causa del crecimiento siendo ella cuerpo, sería preciso que también ella creciese, obviamente por agregación de un cuerpo similar, si es verdad que el alma ha de coextenderse con

---

[20] En la hipótesis de que el alma fuera cuerpo, se entiende.

[21] Es decir, por la «naturaleza» *(phýsis)* como alma vegetativa.

[22] El cuerpo es el instrumento del alma en cuanto incrementativa.

el cuerpo que crece por ella. Además, lo agregado o será alma o será un cuerpo inanimado. Si es alma, ¿de dónde y cómo se introduce? ¿Cómo se agrega? Pero si lo agregado es inanimado, ¿cómo se hará animado lo inanimado? ¿Cómo congeniará y se unificará con lo anterior? Y esta nueva alma ¿cómo compartirá las mismas opiniones que la primera en vez de ser desconocedora, como alma extraña, de las opiniones de la otra? Y si, al igual que el resto de nuestra masa, va a haber alguna parte que se escurra de ella y alguna otra que se le añada y no va a haber nada que permanezca idéntico, entonces, ¿cómo se darán en nosotros los recuerdos, cómo el reconocimiento de cosas que nos son familiares, si en ningún momento nos valemos de la misma alma?

Asimismo, si el alma es cuerpo y si la naturaleza de un cuerpo que se divide en muchas partes pide que cada una de las partes no sea la misma cosa que el todo, entonces, si la magnitud de una dimensión determinada es alma, la que sea de menor dimensión no será alma, del mismo modo que todo lo que es de cierta cuantidad trueca por otro su ser anterior en virtud de la sustracción [23]. En cambio, si alguno de los seres dotados de magnitud se mantiene idéntico en cualidad tras haber disminuido en masa, entonces, aunque sea distinto en cuanto cuerpo y en cuanto dotado de cuantidad, no obstante puede preservar su identidad en cualidad, que es distinta de la cuantidad. ¿Qué dirán, pues, los que sostienen que el alma es un cuerpo? Y, en primer lugar, con respecto a cada parte del alma que está en un mismo cuerpo, ¿dirán que cada una es un alma de la misma índole que el alma entera? ¿Y volverán a decir que también lo es la parte de la parte? Entonces, la

[23] En la lín. 28 pongo punto después de *ēlláksato* y quito el paréntesis de las líns. 28-31. La sintaxis de la líns. 24-26 es difícil: sugiero dubitativamente que *meridsómenon* concuerda *ad sensum* con *phýsis sômatos* y que *hékaston* va con *merôn* (genitivo partitivo).

magnitud no contribuyó en nada a la esencia del alma. Sin embargo, debiera haber contribuido precisamente por ser de una cuantidad particular. Además, el alma está entera en muchas partes, y ésta es una propiedad que no puede darse en un cuerpo: la de que una misma cosa esté entera en muchas partes y la de que la parte sea idéntica al todo. Pero si negaren que cada una de las partes sea un alma, entonces el alma constará, según ellos, de partes inanimadas. Más todavía, la magnitud de cada alma estará determinada, y en cualquiera de las dos direcciones en que varíe sea que disminuya, sea que aumente, dejará de ser alma. Ahora bien, siempre que de un mismo coito y de un mismo esperma nacen mellizos y aun muchísimas crías —como sucede en los otros animales al repartirse el esperma por muchos sitios—, en que, por cierto, cada cría es un todo, ¿no enseña esto a los que quieran entenderlo que, si hay un ser en que la parte es idéntica al todo, ese ser sobrepasa en su propia esencia a lo dotado de cuantidad y que él mismo debe por fuerza estar exento de cuantidad? Porque así es como podrá permanecer idéntico aunque se le sustraiga lo dotado de cuantidad, por razón de que a él nada le importan la cuantidad y la masa, puesto que su esencia es una cosa distinta. La conclusión es que el alma y las razones son cosas exentas de cuantidad.

Que si el alma fuera cuerpo no existiría ni la sensa- 6
ción, ni la intelección, ni la ciencia, ni la virtud ni ninguna de las cosas bellas, se deduce claramente de lo siguiente. Para que algo pueda tener sensación de algo, es preciso que el sujeto mismo sea uno y que perciba cada sensible con la misma cosa, tanto si son varios los sensibles o varias las cualidades de una sola cosa que entran a través de varios órganos sensoriales, como si es una cosa multiforme, por ejemplo un rostro, la que entra a través de un solo órgano. Porque quien per-

cibe la nariz no es distinto de quien percibe los ojos, sino uno mismo el que percibe todos los rasgos juntos. Además, si un sensible entra por los ojos y otro por el oído, debe haber un solo punto en que converjan ambos. Si no, ¿cómo podrá asegurar que el uno difiere del otro, si no convergen todos los sensibles juntos en un mismo punto? Este punto debe ser por tanto como un centro[24], y las sensaciones procedentes de todas partes deben terminar en él como radios que confluyen desde la circunferencia del círculo, y el percipiente debe ser como un centro, siendo realmente uno. Pero si el percipiente fuese extenso y las sensaciones se dirigieran como si fuese a los dos extremos de una línea, entonces o las sensaciones volverían a confluir en un solo y mismo punto, por ejemplo en el medio, o, si no, un punto percibiría una cosa y otro otra, cada uno de los dos su objeto respectivo, exactamente como si yo percibiera una cosa y tú otra[25].

Y si el objeto sensible es uno al modo de un rostro[26], entonces o se contraerá en unidad —que es lo que sucede evidentemente, pues se contrae ya en las pupilas mismas; si no, ¿cómo podrían verse las cosas grandísimas a través de la pupila?; así que con mayor razón aún se harán a modo de inteligibles indivisos al entrar en el principio rector—, en cuyo caso el objeto será indiviso, o, de lo contrario, si el objeto fuera una magnitud, el percipiente se condividiría con ella, de suerte que una parte percibiría una parte y otra otra, sin que ninguno de nosotros tuviera la percepción del sensible entero. Pero, en realidad, el percipiente es todo él una unidad.

---

[24] Un estudio comparativo de detalle entre este pasaje, ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 426 b 19-427 a 14, y ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Acerca del alma* 61, 1-63, 13, puede verse en P. HENRY, *Les sources de Plotin* (Entretiens HARDT, V), Ginebra, 1960, págs. 429-444.

[25] Compárese ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 426 b 19.

[26] Es decir, «una cosa multiforme» (*supra*, 6, 7).

Porque ¿cómo podría dividirse? Ciertamente, no habrá ajustamiento de igual a igual, pues el principio rector no es igual a cada sensible. Así que ¿en cuántas partes se dividirá? ¿O se dividirá en un número de partes igual al número de rasgos variados del sensible entrante? Y, naturalmente, cada una de esas partes del alma percibirá también con sus propias partes. ¿O no serán ya perceptivas las partes de las partes? ¡Imposible! Pero si cualquier parte del alma ha de percibir cada sensible, entonces, como la magnitud es infinitamente divisible por naturaleza, resultará que también habrá un número infinito de sensaciones por cada sensible para cada percipiente, como un número infinito de imágenes del mismo sensible en nuestro principio rector.

Asimismo, si el percipiente es un cuerpo, la sensación no se producirá de otra forma que a modo de sigilaciones estampadas en cera por los sellos [27], sea que los sensibles se estampen en la sangre, sea que se estampen en el aire. Y si, como es razonable, se estamparan como en los cuerpos líquidos, se borrarían como en el agua, y no habría memoria. Pero si las improntas persisten, entonces o ya no es posible que se estampen otras mientras se mantengan aquéllas, con lo que no habrá nuevas sensaciones, o, si se producen nuevas improntas, las anteriores aquellas perecerán, con lo que no será posible recordar nada. Pero si es posible el recordar y el percibir unos sensibles tras otros sin que obsten los anteriores, entonces es imposible que el alma sea un cuerpo.

Se puede ver esto mismo partiendo del dolor y de 7
la sensación de dolor [28]. Cuando se dice que a un hombre le duele el dedo [29], el dolor está sin duda en el de-

[27] Cosa que Plotino rechaza. Cf. IV 6, 1, 1-2, con la n. 1.

[28] Compárese este cap. con IV 4, 19.

[29] El dedo del pie, se entiende.

do, pero reconocerán[30], claro está, que la sensación de dolor se produce en el principio rector. A pesar, pues, de que el hálito de la parte doliente es distinto[31], el principio rector percibe el dolor, y el alma entera experimenta lo mismo. Ahora bien, ¿cómo es posible que suceda esto? Por transmisión —responderán[32]—: el hálito anímico inherente al dedo es el primero en sentir la afección y la transmite al siguiente, y éste a otro hasta que llegue al principio rector. En consecuencia, si el primero en tener el dolor tuvo la sensación, fuerza es que la sensación del segundo sea distinta, si la sensación se efectúa por transmisión, y la del tercero otra distinta, y que se produzca una multiplicidad y aun infinitud de sensaciones en torno a una sola impresión dolorosa, y que el principio rector perciba después todas estas sensaciones y la suya propia además de éstas. Pero la verdad es que cada una de aquéllas no es sensación de dolor del dedo, sino que la siguiente a la del dedo es de que duele la planta del pie; la tercera, de que duelo otra parte, la de más arriba; así que hay una multiplicidad de dolores, y el principio rector no percibe el dolor que atañe al dedo, sino el que le atañe a él mismo, teniendo conocimiento de este solo y mandando los otros a paseo, sin enterarse de que duele el dedo. Si, pues, no es posible que la sensación de semejante percipiente se produzca por transmisión ni que una parte del cuerpo, que es masa, tenga la afección

[30] Es decir, los estoicos. Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 854: las afecciones están en los lugares afectados, mientras que las sensaciones están en el principio rector.

[31] Entiéndase: según los estoicos, el alma es un *pneûma* difundido por todo el cuerpo; luego la porción de *pneûma* situada en el dedo del pie será distinta de la que se identifica con el principio rector, que, según ellos, estaba situada en el corazón o en la cabeza (cf. IV 2, n. 18).

[32] Compárese esta crítica de la teoría estoica de la «transmisión» con la de IV 2, 2, 11-35.

y otra el conocimiento —pues en toda magnitud una parte es distinta a otra—, hay que concebir al percipiente como capaz por sí mismo de ser idéntico a sí mismo en todas partes. Ahora bien, el cumplimiento de esto corresponde a algún ser distinto del cuerpo.

Que tampoco la intelección sería posible si el alma 8
fuera un cuerpo cualquiera, hay que mostrarlo por las consideraciones siguientes. Si la sensación consiste en que el alma perciba los sensibles valiéndose del cuerpo, no es posible que también la intelección consista en entender por medio del cuerpo so pena de ser idéntica a la sensación [33]. Si, pues, la intelección consiste en percibir sin cuerpo, mucho más prioritariamente se requiere que el sujeto mismo que haya de inteligir no sea un cuerpo. Además, si la sensación tiene por objeto los sensibles y la intelección los inteligibles [34] —o, si no aceptan esto, al menos habrá intelecciones de algunos inteligibles y percepciones de cosas inextensas—, entonces, si el sujeto es una magnitud, ¿cómo inteligirá lo que no es magnitud y cómo inteligirá lo indivisible con lo divisible? [35].

—Lo inteligirá con alguna parte indivisa de sí mismo.

—Pero si es así, el sujeto que haya de inteligir no será un cuerpo, porque, para tocar [36], no precisa por cierto de su ser entero; bástale tocar con un punto. Si nos conceden, pues, que el objeto de las intelecciones primarias [37] —y esto es verdad— es cada una de las

[33] Cf. PLATÓN, *Fedón* 79 c-d; *Teeteto* 184 b-186 e.

[34] En esta breve frase compendia el autor la tesis platónica del dualismo ontológico-epistemológico.

[35] Reminiscencia de ARISTÓTELES (*Acerca del alma* 407 a 18-19) en otro contexto.

[36] La intelección es por contacto (cf. I, 1, n. 36).

[37] La distinción de dos clases de intelecciones, las «primarias», que tienen por objeto las Formas inteligibles, y las «secundarias», que tienen por objeto las formas abstraídas de la materia, está inspirada en ALBINO, *Didascálico* (ed. HERMANN), pág. 155, *ad finem*.

Esencias autosubsistentes totalmente limpias de todo cuerpo, es necesario que también el sujeto intelectivo las conozca estando limpio, o haciéndose limpio, de todo cuerpo. Y si dijeren que el objeto de las intelecciones son las formas inmanentes en la materia, aun así las intelecciones se originan porque los cuerpos son separados (por abstracción), siendo la inteligencia quien los separa. Efectivamente, el acto de separar el círculo, el triángulo, la línea y el punto no va acompañado de carnes ni, en general, de materia. Luego también el alma, al hacer tal separación, debe separarse a sí misma del cuerpo. Luego tampoco ella misma debe ser cuerpo.

Por otra parte, tanto la belleza como la justicia son algo, creo yo, carente de magnitud. Luego también lo será el acto de inteligirlas. Así que, cuando advengan, el alma las recibirá con algo indiviso de sí misma, y residirán en ella como en algo indiviso. Pero si el alma fuera un cuerpo, ¿cómo serían las virtudes de ella: la morigeración, la justicia [38], la valentía y las otras? La morigeración, la justicia o la valentía serían, en efecto, un hálito particular o bien una sangre particular [39]. A no ser, claro [40], que la valentía consista en que el hálito sea difícilmente afectable; la morigeración, en su acertada combinación, y la belleza, en la buena conformación de su modelado por la que, cuando vemos a quienes están en la flor de la edad, decimos que son además hermosos de cuerpo. Pues bien, puede ser que a un há-

---

[38] A partir de aquí comienza la gran laguna de los códices eneádicos, de la que hemos hablado en la introducción a este tratado. Cf. *infra*, n. 76.

[39] Esta inferencia parece basarse en dos tesis estoicas: que la virtud es una «disposición» del alma (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, I, núm. 202; III, núms. 198, 307 y 459) y que el alma-*pneûma* se nutre de sangre (*ibid.*, I, núm. 140).

[40] El tono irónico salta a la vista.

lito le cuadre bien el ser fuerte y de hermoso modelado; pero a un hálito ¿por qué ha de cuadrarle el ser morigerado, y no, por el contrario, el sentirse a gusto abrazando y tocando cuando haya de calentarse o cuando «le apetezca un frescor» [41] moderado o se aproxime a ciertas cosas blandas, delicadas y lisas? Y de la distribución según méritos ¿qué puede importarle? [42]. Por otra parte, los espectáculos que el alma contempla, tanto los de la virtud como los de las demás cosas inteligibles, ¿los capta como eternos que son o lo que sucede es que la virtud se origina en un hombre, le aprovecha y perece de nuevo? [43]. Pero ¿quién la produce y de dónde? Porque si hay quien la produce, resulta de nuevo que quien la produce es permanente. Luego la virtud tiene que ser del orden de las cosas eternas y permanentes, como lo son también las entidades geométricas. Ahora bien, si la virtud es del orden de las cosas eternas y permanentes, no es del orden de los cuerpos. Luego aquello en que resida tiene que ser de la misma naturaleza. Luego no debe ser cuerpo, porque la naturaleza corporal es toda ella no permanente, sino fluente.

8 Pero si (los estoicos) al observar las operaciones de los cuerpos como son las de calentar, enfriar, empujar y causar pesadez, ponen el alma en este nivel situándola en un plano operativo, por así decirlo, eso es desconocer, en primer lugar, que los cuerpos mismos producen esos efectos en virtud de las potencias incorpóreas que hay en ellos, y, en segundo lugar, que no son éstas

[41] Reminiscencia homérica (*Odisea* X 555).

[42] Se refiere a la justicia distributiva.

[43] Plotino alude a la distinción entre las Virtudes paradigmáticas (la Justicia en sí, etc.) y las virtudes como «disposiciones» del alma (I 2, 6). Pero aun éstas no son meras «afecciones» pasajeras venidas de fuera, sino «actualizaciones» de una «disposición permanente y estable» (IV 3, 18, 11-12) que se actualiza por la «reminiscencia» o visión actual de las improntas grabadas indeleblemente en el alma (I 2, 4, 19-29).

las potencias cuya presencia exigimos en el alma, sino la de inteligir, sentir, razonar, apetecer y cuidar sabia y acertadamente, cosas todas que requieren una esencia distinta. Al transferir, pues, las potencias de los seres incorpóreos a los cuerpos, no reservan ninguna para aquéllos.

Pero que, además, los cuerpos pueden cuanto pueden en virtud de potencias incorpóreas, se desprende claramente de lo siguiente. Admitirán, en efecto, (los estoicos) que la cualidad y la cuantidad son dos cosas distintas y que todo cuerpo está dotado de cuantidad, y, además, que no todo cuerpo está dotado de cualidad, como no lo está la materia [44]. Ahora bien, al admitir esto habrán de admitir que la cualidad, siendo distinta de lo dotado de cuantidad, es distinta del cuerpo. Porque ¿cómo podría ser cuerpo sin estar dotada de cuantidad, si todo cuerpo está dotado de cuantidad? Asimismo, si todo cuerpo y toda masa, al fraccionarse, se ven privados de ser lo que eran, como decíamos arriba [45], mientras que, al fragmentarse el cuerpo, la cualidad permanece la misma y entera en cada porción [46], por ejemplo la dulzura de la miel —efectivamente, la dulzura de la miel que hay en cada porción no es menos dulzura—, síguese que la dulzura no puede ser cuerpo; y las demás cualidades lo mismo. En segundo lugar, si las potencias fueran cuerpos, sería preciso que las muy enérgicas de entre las potencias fueran masas grandes, y las pocos operativas, masas pequeñas. Pero si hay masas grandes con potencias pequeñas y masas pequeñas y aun pequeñísimas con potencias grandísimas, es menester atribuir la operatividad a algo distinto de la magnitud;

---

[44] El autor arguye *ad hominen* recordándoles a los estoicos que, según ellos, la materia es «un cuerpo sin cualidad» (*supra*, n. 11).

[45] *Supra*, 5, 24-52.

[46] Cf. IV 2, 2, 29-41, con la n. 7.

luego a algo carente de magnitud. Por otra parte, el hecho de que la materia sea la misma, siendo, como dicen [47], cuerpo, pero que por la asunción de cualidades produce efectos diversos, ¿no es una prueba palmaria de que las cualidades asumidas son razones inmateriales e incorporales? Y que no vengan diciendo que los animales mueren por la retirada del hálito o de la sangre [48]. Porque es verdad que sin éstos no pueden existir, como tampoco sin otras muchas cosas con ninguna de las cuales puede identificarse el alma, y, sin embargo, no es ni el hálito ni la sangre lo que permea todas las cosas, sino el alma [49].

8 Además, si el alma ha atravesado el cuerpo totalmente siendo ella cuerpo, estaría fusionada con él del mismo modo que se fusionan los demás cuerpos [50]. Ahora bien, si la fusión de los cuerpos no deja que exista en acto ninguno de los cuerpos fusionados, tampoco el alma estaría ya en acto en los cuerpos, sino sólo en potencia, habiendo perdido su ser de alma, del mismo modo que, si lo dulce y lo agrio se fusionan, lo dulce deja de existir. Luego no tenemos alma [51]. Por otra parte, la teoría de que el alma, siendo cuerpo, está toda y totalmente compenetrada con otro cuerpo de tal manera que, donde esté el uno, esté también el otro aun ocupando ambas masas un espacio igual y sin que haya habido aumento alguno por la intercalación de la otra masa, esta

---

47 Cf. *supra,* nn. 11 y 44.

48 ZENÓN el estoico argüía que los animales mueren por la retirada del *pneûma* natural; luego éste es el alma (*Stoicorum Veterum Fragmenta,* II, núm. 879).

49 Anticipo del tema del siguiente capítulo.

50 Para todo este capítulo, cf. la introd. a II 7. Las líns. 1-7 parecen referirse a la «co-fusión»; 7-22 a la «compenetración total»; para la teoría amoniana de la «unión inconfusa», cf. *Introd. gen.*, secc. 3 (pág. 11).

51 En el supuesto de semejante «co-fusión», se entiende.

teoría no dejaría parte alguna sin cortar. Porque la compenetración no corresponde a la intercalación de grandes porciones alternadamente —pues dice (Crisipo) que en ese caso habría «yuxtaposición»[52]— sino que, como el cuerpo intercalado, aunque sea más pequeño, ha atravesado al otro totalmente —lo cual es imposible: el menor no puede igualarse al mayor[53]—; el caso es que, como lo ha atravesado totalmente, lo cortará totalmente. Por consiguiente, si lo corta punto por punto y no hay cuerpo intermedio que no quede cortado, forzosamente lo habrá dejado dividido en puntos, lo cual no es posible. Pero si lo fuera, entonces, como el seccionamiento es infinito —pues cualquier cuerpo que tomes es divisible— habría un número infinito de partes, no sólo en potencia, sino en acto. La conclusión es que un cuerpo no puede atravesar a otro en su totalidad y totalmente. Pero el alma lo atraviesa totalmente. Luego es incorpórea.

8 La teoría de que un mismo hálito es, primero, «naturaleza», pero que ésta, expuesta al frío y templada, se vuelve «alma» al hacerse más sutil con el frío[54] —lo cual ya es absurdo en sí mismo, pues muchos animales nacen en el calor y poseen un alma no refrigerada—; en todo caso esto es lo que dicen: que la naturaleza es anterior al alma, la cual nace por contingencias externas. De donde se les sigue que producen, primero, lo inferior, y, antes que esto, otra cosa más elemental que

---

52 Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta*, II, núm. 471 (pág. 153, 2-5).

53 En II 7, 1, 48-52, se admite que esto sea posible en algunos casos.

54 Cf. *Stoicocum Veterum Fragmenta*, II, núm. 806. Los estoicos establecían una gradación entre los seres: el *pneûma* que hay en los cuerpos inanimados es un mero «principio de cohesión»; en las plantas es «naturaleza»; en los animales irracionales es «alma» y en el hombre es «inteligencia» (cf. *ibid.*, II, núms. 714 y 1013 [pág. 302, 36-37]). Lo que Plotino critica aquí no es la gradación misma, sino una supuesta «evolución ascendente». Compárese V 9, 4, 1-7.

llaman «cohesión», y la última es la inteligencia, nacida, claro está, del alma. En realidad, si la inteligencia es anterior a todas ellas, debieran producir el alma a continuación de aquélla, y luego la naturaleza, y siempre lo posterior como inferior, conforme al orden natural [55].

Si, pues, incluso dios es, según ellos [56], posterior por su inteligencia y es engendrado y posee la intelección como algo adventicio, podría ocurrir que ni siquiera hubiese alma, ni inteligencia ni dios: si el ser en potencia se originara sin que existiera antes el ser en acto y la inteligencia ni siquiera pasaría a acto. Porque ¿cuál sería la causa que lo redujese a acto si no existiera antes otra cosa distinta de él? [57]. Pero si se redujera a acto a sí mismo, lo cual es absurdo, en todo caso lo haría mirando a algún modelo, que existiría no en potencia, sino en acto. Claro que, si el ser en potencia tuviese la propiedad de permanecer idéntico perpetuamente, podría reducirse a acto por sí mismo: esa propiedad sería más excelente que el ser en potencia, pues sería como el objeto de su deseo [58].

La conclusión es que lo superior es anterior porque posee una naturaleza distinta del cuerpo y porque está siempre en acto. Luego tanto la inteligencia como el alma son anteriores a la «naturaleza» [59]. Luego el alma

[55] El orden natural, según Plotino, es el de la «degradación progresiva» (*Introd. gen.*, secc. 16, 4), todo lo contrario de una «evolución ascendente».

[56-57] Plotino procede a reducir al absurdo la teoría de la «evolución ascendente» apelando, lo mismo que en V 9, 4, 1-7, al principio aristotélico de que todo ente en potencia pasa de ente en potencia a ente en acto en virtud de un ente en acto (*Metafísica* 1049 b 24-25).

[58] Esta hipotética permanencia —arguye Plotino sutilmente— haría veces de ente en acto y de motor del cambio al convertirse en objeto del deseo del propio sujeto. La hipótesis parece más ingeniosa que convincente.

[59] Entendiendo por «naturaleza» el principio que anida en las plantas (cf. *supra*, n. 54).

no es como un hálito ni como un cuerpo. Pero que el alma no puede ser concebida como un cuerpo, también ha sido demostrado por otros autores y con otros argumentos; mas también son suficientes los aquí expuestos.

8 Pero puesto que el alma es de una naturaleza distinta, hay que indagar cuál es ésta. ¿Por ventura es distinta del cuerpo pero algo del cuerpo, al modo de una armonía? Porque, aunque los pitagóricos empleaban este término de «armonía» en otro sentido, hubo quienes pensaron que el alma era algo parecido a la armonía de las cuerdas de una lira [60], arguyendo que así como en la lira, una vez tensadas las cuerdas, se les añade una especie de modalidad llamada «armonía», así también, del mismo modo, puesto que nuestro cuerpo se origina por la mezcla de elementos desemejantes, si esta mezcla es de una cualidad determinada, da por resultado la vida y el alma, que es esa modalidad añadida a la mezcla.

Ahora bien, que esto es imposible, ha sido ya demostrado con muchos argumentos aducidos en contra de esta opinión [61], a saber, que la una, el alma, es anterior mientras que la armonía es posterior; que el alma manda en el cuerpo, lo controla y lo combate de muchos modos, pero no haría estas cosas si fuese una armonía; que el alma es una sustancia mientras que la armonía no es una sustancia; que suponiendo que la mezcla de los cuerpos por los que estamos constituidos sea bien

[60] Macrobio (*Com. al Sueño de Escipión* I 14, 19) atribuye esta doctrina a Pitógoras y al pitagórico Filolao. Simias, discípulo de Filolao, la defiende en el *Fedón* de Platón (cf. 61 d y 85 e-86 d), y Equécrates, también discípulo de Filolao (cf. Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos* VIII 46), se muestra encantado con esta doctrina (*Fedón* 88 d).

[61] Los argumentos de Plotino contra la doctrina del «alma-armonía» se inspiran, sobre todo, en Platón (*Fedón* 91 c-95 a) y en Aristóteles (*Eudemo*, fr, 7, Ross; *Acerca del alma* 407 b 27-408 a 18). Véase W. Jaeger, *Aristotle. Fundamentals of the History of his Development*, Oxford, 1962, págs. 40-44.

proporcionada, se identificaría con la salud, y que, por cada parte mezclada de un modo distinto, habría un alma distinta, con lo que habría multitud de almas. Y lo más importante realmente es que, anteriormente a esta alma, tendría que existir otra alma: la autora de esa armonía, que sería análoga al músico que en los instrumentos musicales imprime la armonía a las cuerdas porque posee en su mente la proporción según la cual ha de armonizarlas. Porque ni las cuerdas en este caso ni los cuerpos en el nuestro son capaces de suyo de armonizarse a sí mismos. Y, en general, también éstos[62] producen cosas animadas de una cosa inanimada, y, de cosas desordenadas, cosas ordenadas fortuitamente; y hacen no que el orden reciba su existencia del alma, sino que el alma reciba la suya de un orden mecánico. Ahora bien, esto no puede darse ni en los seres particulares ni en los demás. Luego el alma no es una armonía.

De qué modo se aplica al alma la noción de «actuali- 8[5]
dad», es posible examinarlo como sigue. Dicen que el alma tiene rango de forma en el compuesto con relación al cuerpo animado como materia, pero que no es forma de cualquier cuerpo ni del cuerpo en cuanto cuerpo, sino del «natural orgánico poseedor de vida en potencia»[63]. Pues bien, si el alma es semejante a aquella (forma) con la que ha sido comparada, o sea, si es como la forma de una estatua con relación al bronce[64], entonces, si se divide el cuerpo, se condividirá con él el alma, y, si se amputa alguna parte del cuerpo, junto con la parte amputada habrá una porción de alma. Además el alma no podrá retirarse durante el sueño, si es verdad que la actualidad debe estar adherida a aquello

[62] Al igual que los estoicos (cf. *supra*, nn. 56-57).

[63] Cita de ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 412 a 27-28, combinado con b 5-6. Para todo este capítulo, puede verse G. VERBEKE, en *Philomathes* (Homenaje a PH. MERLAN), La Haya, 1971, págs. 194-224.

[64] Cf. ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Acerca del alma* 11, 20-12, 7.

de lo que es actualidad; y la verdad es que ni siquiera se producirá el sueño [65]. Es más, si el alma es actualidad, tampoco habrá oposición entre la razón y los apetitos, sino que el conjunto quedará afectado y penetrado todo él por una misma y única afección, sin que disienta de sí mismo. Y es posible que se produzcan tal vez sólo sensaciones, pero imposible que se produzcan las intelecciones. Por eso ellos mismos introducen otra alma, o mejor, una inteligencia [66], que sostienen que es inmortal. De donde se sigue forzosamente que el alma racional será actualidad, si se debe emplear este vocablo, de un modo distinto del referido [67]. Y el alma sensitiva, puesto que también ésta retiene las improntas de los sensibles ausentes, tampoco las retendría, naturalmente, desligada del cuerpo. Ahora bien, si no las retiene así, estarán en ella como figuras e imágenes. Pero si estuvieran así, ya no podría recibir otras. Luego no es una actualidad en el sentido de inseparable. Más aún, tampoco la facultad que desea no manjares ni bebidas, sino otras cosas que son distintas de las propias del cuerpo [68], tampoco ella es una actualidad inseparable.

Queda posiblemente la facultad vegetativa, que parecería plantearnos la duda de si no será una actualidad inseparable al modo dicho. Pero es evidente que tampoco ésta lo es de ese modo. Porque si el principio de toda planta está en la raíz y si, en muchas

---

[65] Plotino arguye *ad hominem* refiriéndose a la teoría defendida por ARISTÓTELES en *Sobre la filosofía*, fr. 12 a, Ross, de que el alma se retira del cuerpo durante el sueño. Nótese, sin embargo, que esta obra es anterior a la concepción del alma como forma del cuerpo.

[66] Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma* 413 b 24-27, combinado con 430 a 23.

[67] Es decir, como actualidad separable (cf. IV 2, 1, 3-4, con la n. 2).

[68] Como son, aun en la perspectiva aristotélica, la sabiduría y las virtudes en general.

plantas, cuando se seca el cuerpo restante, el alma se queda en la raíz y en la parte inferior, está claro que abandonó las partes restantes y se concentró en un solo punto. Luego no estaba en el cuerpo entero como actualidad inseparable. Y también sucede a la inversa: antes de que la planta crezca, el alma está en una masa pequeña. Si, pues, el alma pasa de la planta desarrollada a una parte pequeña y de una parte pequeña a la planta entera, ¿qué impide que se separe del todo?

Por otra parte, siendo el alma indivisa[69], ¿cómo puede hacerse actualidad de un cuerpo divisible? Además, una misma alma pasa de ser alma de un animal a serlo de otro[70]. Entonces, la que lo era del animal anterior ¿cómo podría llegar a serlo del siguiente, si fuera actualidad de uno solo? Y esto se desprende claramente de las transformaciones de unos animales en otros[71]. Luego el alma no posee su ser por ser forma de algo[72], antes al contrario es una sustancia que no recibe su ser por el hecho de residir en un cuerpo, sino que existe aun antes de hacerse alma de un animal concreto; o sea que no será el cuerpo el que engendre el alma del animal[73].

---

[69] Plotino arguye de nuevo *ad hominem*, pues Aristóteles rechaza la divisibilidad del alma (*Acerca del alma* 411 b 5-30).

[70] En las reencarnaciones y transmigraciones. Nótese, sin embargo, que Aristóteles arguía a la inversa: el alma es una forma determinada en un cuerpo determinado y, por tanto, no es verdad que cualquier alma pueda encarnarse en cualquier cuerpo (*ibid.*, 407 b 13-26; 414 a 19-28).

[71] El autor parece aludir a las *allēlofagíai* de III 2, 15, 17-29, por las que los animales se devoran unos a otros transformándose unos en otros.

[72] Sobre este pasaje, véase Jaeger (*Aristotle...*, cit. *supra*, n. 61), págs. 45-46.

[73] No hay razón para eliminar esta frase del texto como lo hacen ahora Henry-Schwyzer (*ed. minor*, t. III, pág. 323) siguiendo a Page. En la lín. 42 pongo punto alto, en vez de coma, después de *genésthai* y doy a *hoíon* el sentido explicativo de «o sea que».

¿Cuál es, pues, la sustancia del alma? Si no es ni cuerpo ni modalidad de un cuerpo, sino actividad y operatividad, si es mucho lo que hay dentro de ella y mucho lo que dimana de ella [74], entonces, siendo una sustancia distinta de los cuerpos, ¿qué clase de sustancia es? Está claro que la que decimos que es «realmente sustancia» [75]. Porque hay algo, todo lo corpóreo, que diríamos que es «devenir», mas no sustancia, pues «nace y perece, pero jamás es realmente» [76], sino que se conserva por su participación en el Ser y en cuanto participa en él.

9 En cambio, la otra naturaleza, la que posee el ser por sí misma, es todo lo que realmente es, y esto ni nace ni perece so pena de que perezcan todas las cosas y no vuelvan a nacer al haber perecido aquello, que es lo que asegura su conservación a éstas, tanto a las otras como en particular a este universo, conservado y mantenido en orden por medio del alma. El alma es, en efecto, «principio de movimiento» [77], pues provee de movimiento a las demás cosas, mientras ella misma se mueve por sí misma, y dota de vida al cuerpo animado, mientras ella misma la posee por sí misma sin perderla jamás, como quien la posee por sí misma. Efectivamente, no todos los vivientes viven con una vida adventicia —o se procedería hasta el infinito—, sino que debe existir alguna naturaleza que viva primariamente, y ésta debe ser por fuerza «indestructible e inmortal» [78], como

[74] Alusión a la doble actividad del alma (cf. IV 3, 10, 31-42).

[75] Expresión tomada de Platón, *Fedro* 247 c 7, y *Sofista* 248 a 11, y aplicada al alma como miembro *pleno iure* del mundo inteligible (cf. IV 2, 1, 4-7).

[76] Cita de Platón, *Timeo* 28 a 3-4. La laguna de los códices eneádicos (*supra*, n. 38) termina en medio de la frase final de este capítulo.

[77] Platón, *Fedro* 245 c 9.

[78] Platón, *Fedón* 88 b 5-6; 106 e 9-107 a 1. Toda esta sección (9, 1-17) está inspirada en la prueba de la inmortalidad en el *Fedro* (245 c 5-246 a 2) y en la tercera del *Fedón* (102 a-107 b).

quien es principio de vida aun para los otros vivientes. En ella precisamente debe estar asentado todo lo divino y bienaventurado, viviendo por sí mismo y existiendo por sí mismo como quien existe primariamente y vive primariamente, inmune a todo cambio sustancial, puesto que ni nace ni perece. Si no, ¿de dónde nacería o en qué se corrompería?

Además, si la denominación de «ser» ha de ser aplicada con toda verdad, el ser mismo no deberá unas veces ser y otras no ser, como tampoco lo blanco —el color mismo [79]— unas veces es blanco y otras no blanco. Y si lo blanco fuera ser además de ser blanco, existiría por siempre; pero de hecho no conlleva más que «lo blanco». En cambio, aquello en que el ser esté presente de suyo y primariamente será ser por siempre. Por tanto, este ser primario y siempreexistente no debe estar muerto como una piedra o un leño, sino vivo. Y toda aquella sección del ser que se mantenga a solas [80] gozará de una vida pura, mientras que la que se entremezcle con algo inferior hallará en ello un obstáculo para lo mejor de sí misma —no por eso, sin embargo, habrá perecido su naturaleza—, pero recobrará su primitivo estado si regresare a su propios dominios.

Ahora bien, que el alma está «emparentada» [81] con la más divina y la eterna de las dos naturalezas, lo pone ya de manifiesto nuestra demostración de que no es un cuerpo; es más, tampoco tiene figura ni color ni es tan-

---

[79] Esta puntualización se debe a que, en griego, «lo blanco» *(tò leukón)* puede significar dos cosas: a) «la cosa blanca», y b) «la blancura». El autor puntualiza que se refiere a lo segundo.

[80] Aunque Plotino incluye al alma en la región de lo plenamente real (*supra*, n. 75), no por eso deja de distinguir en ésta dos clases de miembros: la Inteligencia, que se mantiene a solas, y el alma, que se entremezcla con el cuerpo (cf. *infra*, 13, 1-7). En esta bipartición ahondará en IV 2, que cronológicamente es algo posterior a IV 7 (cf. introd. a IV 2).

[81] Cf. PLATÓN, *República* 611 e 2-3.

gible [82]. Sin embargo, también cabe mostrarlo por las consideraciones siguientes. Una vez que hemos convenido en que todo lo divino y todo ser real goza de una «vida buena y sabia» [83], hay que estudiar lo siguiente a esto, partiendo de nuestra alma: cómo es por naturaleza. Tomemos el alma, no la que, encarnada en un cuerpo, ha asumido apetitos irracionales e iras y ha albergado otras afecciones, sino la que se ha restregado todo eso y no tiene, en lo posible, consorcio con el cuerpo. Esta alma pone de manifiesto que los males son para ella aditamentos y que vinieron de fuera, pero que, si se purifica, se hacen presentes en ella las cosas más eximias: «la sabiduría y las otras virtudes» [84], que le son propias. Si, pues, el alma es de tal condición cuando retorna a sí misma ¿cómo negar que pertenezca a aquella naturaleza que decimos que es la propia de todo lo divino y eterno? Porque la sabiduría y la virtud verdadera, siendo cosas divinas, no pueden implantarse en una cosa vil y mortal, sino que necesariamente ha de ser divino un ser de tal calidad, puesto que participa en cosas divinas por su parentesco y consustancialidad con ellas. Y por eso, cualquiera de nosotros que sea de tal calidad, distará bien poco en su alma misma de los seres excelsos, desmereciendo tan sólo en esto: en que está en un cuerpo. Y por eso también, si todos los hombres fueran tales o hubiera un buen número de hombres dotados de semejantes almas, nadie sería tan incrédulo que no creyese que esta cosa suya que es el alma es totalmente inmortal. Pero de hecho, al ver el alma de la gran mayoría tan múltiplemente «estragada» [85], no se dan cuenta

[82] Cf. PLATÓN, *Fedro* 247 c 6-7.

[83] Cf. PLATÓN, *República* 521 a 4.

[84] Cf. PLATÓN, *ibid.*, 209 a 3-4.

[85] Cf. PLATÓN, *ibid.*, 611 b 10-c 1.

ni de que se trata de un ser divino ni de que se trata de un ser inmortal.

Ahora bien, hay que examinar la naturaleza de cada cosa atendiendo a su estado de pureza, puesto que lo añadido siempre resulta un óbice para el conocimiento de la cosa a la que fue añadido. Mírala, pues, tras haberla depurado [86], o mejor, que se mire a sí mismo quien se haya depurado y creerá que es inmortal cuando se contemple a sí mismo situado en la región inteligible y en la región pura. Porque verá a su inteligencia absorta no en la visión de cosa alguna sensible ni de alguna de las cosas mortales de aquí abajo, sino en la intuición, con el eterno, de lo eterno, es decir, de todos los seres de la región inteligible, y se verá a sí mismo convertido en universo inteligible [87] y luminoso iluminado por la verdad procedente del Bien, que irradia verdad sobre todos los seres inteligibles [88]. Así que muchas veces le parecerá bien dicho aquello de «os saludo; mas yo, dios inmortal ante vosotros» [89], cuando se eleve a lo divino y fije su mirada en su propia semejanza con ello. Y si la purificación nos pone en conocimiento de las cosas más eximias, también las ciencias, las que son realmente ciencias [90], aparecen presentes dentro del alma. Porque no es precisamente corriendo afuera como el alma «contempla la morigeración y la justicia» [91], sino que las ve por sí misma dentro de sí misma en la intuición de sí misma y de lo que era ante-

[86] Es decir, al alma. La idea está tomada de nuevo de la *República* 611 c.

[87] Es decir, en un universo transcendente, por razón de que el contenido de su conocimiento en acto son los inteligibles. El sentido y el contexto son distintos de III 4, 3, 20-27.

[88] Cf. Platón, *República* 508 d 5.

[89] Cita de Empédocles, fr. 112, 4.

[90] Cf. V 9, 7, 4-5, y Platón, *Fedro* 247 e 1-2.

[91] Cf. Platón, *ibid.*, 247 d 5-6.

riormente, viéndolas como estatuas erigidas dentro de ella tras haberlas dejado bien limpias, pues estaban llenas de herrumbre por el tiempo. Es como si un trozo de oro fuese un ser animado y, luego, tras sacudirse todo lo térreo que había en él, siendo antes desconocedor de sí mismo porque no veía oro, se maravillase ya entonces de su propia naturaleza al verse acendrado y pensara que, desde luego, no necesitaba ninguna belleza postiza, siendo preciosísimo por sí mismo con tal que se le permita estar en sí mismo[92].

11 Tratándose de semejante ser, ¿quién que sea cuerdo cuestionaría su inmortalidad? Porque en él y nacida de él está presente una vida que no puede perecer. ¿Cómo podría perecer si no es una vida adquirida y tampoco está en el alma del mismo modo que el calor está presente en el fuego?[93]. Quiero decir, no que el calor sea adventicio al fuego, sino que, aunque no lo es al fuego, sí lo es a la materia que subyace al fuego, pues por esa vía se disuelve el fuego. El alma, en cambio, no posee la vida de tal forma que exista una materia como sustrato y que el advenimiento de vida sobre la materia muestre como resultado el alma. Porque o la vida es una sustancia y esta tal sustancia está viva por sí misma —que es justo lo que buscamos: el alma—, y reconocen que ésta es una cosa inmortal, o la descompondrán como compuesta y la volverán a descomponer hasta que lleguen a algo inmortal que se mueva por sí mismo, y a esto no le es lícito recibir un destino de muerte, o, si suponen que la vida es una modalidad advenida a

[92] Sobre la analogía del oro, cf. I 6, 5, 50-58, con la n. 35.

[93] Esto es una nota aclaratoria de la analogía entre el alma y el fuego utilizada por PLATÓN en el *Fedón* (103 d-e; 105 b-106 d): la vida está indisolublemente vinculada al alma como el calor al fuego. Pero con una diferencia: el calor está indisolublemente vinculado al fuego, pero no al sustrato del fuego; el fuego es compuesto y puede corromperse; el alma en cambio, es simple.

la materia, se verán forzados a reconocer que el principio mismo de donde le ha venido a la materia esa modalidad es inmortal por no ser susceptible de la propiedad contraria a la que confiere[94]. En todo caso, existe una naturaleza unitaria que vive en acto.

Además, si dijeren que toda alma es corruptible, 12
entonces hace tiempo debieran haber perecido todas las cosas. Mas si dijeren que un alma es corruptible y otra no, a saber que la del universo es inmortal pero que la nuestra no, debieran decir por qué, pues cada una de las dos es «principio de movimiento»[95] y cada una de las dos vive por sí misma y entra en contacto con los mismos objetos por el mismo medio cuando piensa tanto los seres celestes como los supracelestes, cuando investiga todo cuanto es por esencia lo que es y cuando se eleva hasta el primer Principio. Además, la intuición de cada cosa en sí que le viene de ella misma, de los objetos de contemplación que hay en ella, y se origina por la reminiscencia, le da una existencia anterior al cuerpo[96] y hace que sea eterna ella misma, puesto que se vale de ciencias eternas. Además, todo lo que se disuelve por haber tomado un ser compuesto para venir a la existencia es naturalmente disoluble por la misma vía por la que se hizo compuesto. Ahora bien, el alma es una naturaleza unitaria y simple que vive en acto. Luego no se corromperá por esta vía.

—Pero si de divide, perecerá por fragmentación.

—No; como ya se demostró[97], el alma no es una masa ni está dotada de cuantidad.

---

[94] Nueva referencia al *Fedón* (105 d). Todo este cap. 11 está inspirado en la tercera prueba de la inmortalidad de ese diálogo. Cf. *supra*, 9, 1-17 con la n. 78.

[95] Cf. *supra*, n. 77.

[96] Referencia a la prueba de la preexistencia del alma por la reminiscencia (PLATÓN, *Fedón* 72 e-77 a).

[97] Cf. *supra*, 5, 24-52.

—Pero si se modifica, se corromperá.

—No; la modificación, cuando corrompe, remueve la forma pero deja la materia. Ahora bien, ésta es una afección propia de un compuesto. Si, pues, el alma no es corruptible por ninguno de estos conceptos, forzosamente será incorruptible.

13 —Entonces, si lo inteligible es transcendente, ¿cómo es que el alma se encarna en el cuerpo?

—Porque todo ser que sea sólo inteligencia [98], vive impasible entre los inteligibles con una vida puramente intelectiva y se queda allá por siempre, pues en él no hay tendencia ni deseo; pero el ser que, estando a continuación de aquella inteligencia, conciba además un deseo, en virtud de la añadidura de este deseo avanza ya más adelante, por así decirlo; y deseando poner orden conforme a los seres que vio en la inteligencia, como fecundado por ellos y sintiendo angustias de parto, se afana por producir y crea. Y, aunque a consecuencia de este afán (el alma) está extendida por lo sensible, no obstante, si se queda en compañía del Alma universal del conjunto cósmico, sobresale por fuera del objeto de su gobierno y colabora con aquélla en el cuidado del universo; pero aunque llevada del deseo de gobernar una parte se aísle y se encarne en el cuerpo en que está, no toda el alma ni toda alma se hace alma del cuerpo, sino que a la vez mantiene una parte fuera del cuerpo [99]. La inteligencia no es, por tanto, pasible, ni siquiera la de esta alma. Esta alma, en cambio, unas veces está en el cuerpo y otras fuera del cuerpo, procediendo, eso sí, de las realidades primeras, pero avanzando hasta las terceras, hasta las citeriores a la inteligencia, como actividad que es [100] de una inteligencia

[98] Cf. *supra*, n. 80.

[99] Alusión a la doctrina plotiniana de la parte indescensa del alma (cf. IV 3, n. 122 y IV 8, n. 48).

[100] En el sentido de «actividad derivada» (*Introd. gen.*, secc. 16, 1).

que permanece en identidad y llena de belleza todas las cosas y las dispone ordenadamente mediante el alma —un inmortal mediante un inmortal—, si es verdad que también la inteligencia ha de seguir siendo por siempre ella misma merced a una actividad incesante.

14 Pasando al alma de los demás animales, todas aquellas [101] que, por ser almas caídas, bajaron hasta encarnarse en cuerpos de bestias necesariamente son, también ellas, inmortales; y si hay alguna otra especie de alma [102], ni aun ésta debe provenir de otro principio que de la naturaleza viviente, pues ésta es también causa de vida para los animales; más aún, lo mismo vale del alma de las plantas. Porque todas brotaron de un mismo principio dotadas de vida propia, y aun éstas [103] son incorpóreas, indivisas y sustancias. Y si se dice que el alma del hombre, siendo tripartita, se ha de disolver por ser compuesta [104], también nosotros diremos que las almas puras, al liberarse, depondrán la parte que se les adhirió al encarnarse, y que las otras convivirán con ella muchísimo tiempo, pero que, una vez depuesta la parte inferior, ni aun ésta ha de perecer mientras exista aquello de donde toma su principio. Porque nada de cuanto proviene del ser ha de perecer.

Ya hemos dicho, pues, lo que había que decir a los que piden una demostración; mas lo que hay que añadir a los que piden una prueba apoyada en hechos sensibles, hay que entresacarlo de la documentación acerca de tales hechos, que es abundante: de los oráculos de

---

[101] Se refiere a las almas específicamente humanas, pero que, por ser almas «caídas», se reencarnaron en cuerpos de bestias.

[102] Alguna alma específicamente irracional.

[103] Las almas de las plantas.

[104] La objeción es la misma que se plantea PLATÓN en la *República* (611 a-612 a). Pero la solución de Plotino es distinta de la de Platón: para éste, las partes «adheridas» (la irascible y la apetitiva) son mortales, mientras que, para Plotino, aun éstas son inmortales.

los dioses ordenando aplacar la cólera de las almas que padecieron injusticia y tributar honores a los muertos como a seres dotados de sensibilidad [105], tal como los tributan todos los hombres a los difuntos [106]. Por otra parte, hay muchas almas que, habiendo estado antes entre los hombres, luego, una vez salidas del cuerpo, no dejaron de hacer el bien a los hombres, y éstas son precisamente las que, emitiendo oráculos, además de sernos de provecho para las otras cosas con sus vaticinios, demuestran por sí mismas que tampoco las otras almas han perecido.

---

[105] Véanse los ejemplos relatados por PLUTARCO, *De la venganza divina* 560 C-F, y por POMPEYO TROGO, *Historias Filípicas* (en JUSTINO, *Histoiras* XX 2).

[106] Compárese CICERÓN, *Tusculanas* I 27, y DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de filósofos* III 83.

IV 8 (6) SOBRE LA BAJADA DEL ALMA A LOS CUERPOS

INTRODUCCIÓN

Plotino había abordado ya brevemente el problema de la bajada del alma en IV 7, 13, presentándolo como un hecho paradójico. En el presente tratado, cronológicamente el sexto *(Vida* 4, 32), la paradoja es doble: la primera nace del contraste entre la naturaleza divina del alma, sentida como divina en una vivencia íntima y no ya conocida sólo especulativamente, y su bajada al cuerpo; la segunda nace de la doble serie de textos de Platón, unos pesimistas y otros optimistas, respecto de la venida del alma al cosmos. A lo largo del tratado, Plotino se esfuerza por hacer ver que el desconcierto aparente nace de la complejidad misma del problema, que no admite una solución simplista ni debe ser analizada unilateralmente, sino en todos sus aspectos. Estos aspectos son: 1) la necesidad de la procesión, desde el Uno hasta la materia, y de la participación de todas las cosas en el Bien; 2) la naturaleza intermedia del alma, limítrofe entre lo inteligible y lo sensible, que la obliga a relacionarse con ambos mundos; 3) la diversidad de grados de perfección en las almas, aunque todas compartan la misma esencia; esto, unido a la diversidad de los cuerpos respectivos, explica la diversidad de comportamientos; 4) la diversidad de niveles en la bajada del alma: una es la «presencia» en el cosmos del Alma del cosmos, otra la «caída» del alma particular en un cuerpo individual, y otra, *en fin, su «inmersión» en el mal;* 5) *finalmente,* la diversidad de niveles psíquicos: en toda alma, aun en el alma humana, hay un nivel indescenso y descollante, por el que aun la caída del alma humana nunca es total [1]. A pesar de las explicaciones de Plotino, no es fá-

[1] Para la teoría plotiniana del «alma indescensa», véase la n. 48 de la traducción.

cil ver, sin embargo, cómo la mera bajada de un alma particular a un cuerpo individual puede ser calificada de «delito» imputable y merecedor de castigo a la vez que resultado forzoso de una ley inexorable. De hecho, en los tratados medios y tardíos ya no vuelve a asomar la concepción radical de la bajada como delito[2].

SINOPSIS

I. Introducción (1, 1-2, 7).
   1. Una vivencia personal: muchas veces me elevo al nivel intelectivo para luego volver a bajar al nivel discursivo; esta experiencia plantea el problema general del porqué de la bajada del alma al cuerpo (1, 1-11).
   2. Textos de filósofos antiguos (1, 11-50):
      a) Heráclito, Empédocles, Pitágoras y los pitagóricos sólo nos ofrecen sugerencias enigmáticas (1, 11-23).
      b) En Platón hay dos series de textos: los que ven la bajada del alma como un mal y los que la ven como resultado de una disposición divina (1, 23-50).
   3. Tres problemas: a) ¿cómo puede el alma tener consorcio con el cuerpo?, b) ¿cómo es el cosmos?, c) ¿cómo se comporta el Alma del cosmos? (2, 1-7).

II. Primer intento de solución (2, 7-5, 37).
   1. El Alma del cosmos (2, 7-38):
      a) En contraste con nuestros cuerpos, que están sujetos a perpetua indigencia, el cuerpo del cosmos es perfecto; por eso, el Alma del cosmos se mantiene siempre en su estado natural (2, 7-19).
      b) Aun el alma humana se mantiene incólume si se asocia al Alma del cosmos congobernando con ella (2, 19-26).
      c) El Alma del cosmos gobierna el universo dando órdenes con soberanía regia: descollando con su parte superior y enviando al interior del cosmos la última de sus potencias (2, 26-38).
   2. Las almas de los astros: guardan con sus cuerpos la misma relación que el Alma del cosmos con el cuerpo cósmico; gobiernan el universo sin dejar de vacar a la contemplación (2, 38-53).

[2] Cf. *Introd. gen.*, secc. 73.

3. El alma humana (caps. 3-4):
   a) Unimultiplicidad del alma: el alma, como la Inteligencia, es una y múltiple; hay un Alma más perfecta: la del cosmos; pero aun las otras son de la misma especie que aquélla (3, 1-21).
   b) Doble función del Alma: una función intelectiva y otra cósmica, destinada a ordenar y gobernar el cosmos (3, 21-30).
   c) Las almas particulares pueden correr dos suertes: o quedarse con el Alma universal congobernando con ella, o aislarse y particularizarse adentrándose en un cuerpo individual (4, 1-21).
   d) En el segundo caso, le sobreviene al alma la «pérdida de alas», con todas sus secuelas, y el llevar una vida anfibia; esto mismo insinúa Platón en el *Timeo* (4, 21-42).
4. Conciliación de textos (cap. 5):
   a) No hay desacuerdo en los textos de Platón ni entre sí ni con los de Empédocles y Heráclito: la bajada es, en cierto modo, un bien y, en cierto modo, un mal; en cierto modo, voluntaria y, en cierto modo, involuntaria y forzosa (5, 1-16).
   b) Doble delito y doble castigo: el primer delito consiste en bajar, y su castigo está en la bajada misma; el segundo delito consiste en obrar el mal en este mundo, y su castigo consiste en reencarnarse o, en casos más graves, en castigos mayores (5, 16-24).
   c) El alma desciende en virtud de una propensión espontánea y para ordenamiento del cosmos; si se da prisa en huir, no se le sigue ningún daño y pueden seguírsele bienes, tales como el conocimiento del mal y el de sus propias potencias (5, 24-37).

III. Segundo intento de solución (caps. 6-8).
1. Necesidad de la procesión y de la participación (cap. 6):
   a) El Uno no debía permanecer solo: de él debían proceder los Seres inteligibles, de éstos las almas y de éstas los seres sensibles; ninguna cosa podía quedarse sin participar en el Bien (6, 1-18).
   b) La materia misma no podía quedarse sin participar en el Bien, sea que exista desde siempre independientemen-

te de toda causa, sea que proceda necesariamente de principios anteriores (6, 18-23).

c) Todos los seres, los inteligibles y los sensibles, forman una serie continua (6, 23-28).

2. El alma humana: es mejor para ella residir en la región inteligible, pero es conforme con su naturaleza intermedia el relacionarse con lo sensible, y, en todo caso, siempre le queda la posibilidad de salir a flote de nuevo (7, 1-17).
3. El Alma del cosmos: así como en la Inteligencia hay dos actividades: una inmanente y otra derivada, así en el Alma del universo hay dos funciones: una contemplativa y otra cósmica (7, 17-31).
4. La bajada del alma nunca es total (cap. 8):
   a) Aun en el alma humana hay una parte «indescensa» y descollante, aunque no seamos conscientes de ello (8, 1-11).
   b) El Alma del universo ordena el cosmos descansadamente y mediante la inteligencia, no mediante el raciocinio (8, 11-16).
   c) También las almas particulares tienen un elemento descollante, pero se ven obligadas a entrar en contacto más estrecho con lo sensible (8, 16-23).

TEXTO

	Henry-Schwyzer	Nuestra versión
2, 27	τοῦ μὲν	τὸ μὲν conieci[3].
4, 36	αὐτὰ	αὖ τὰ scripsi[4].
5, 13	ὑπὲρ αὐτόν	ὑπὲρ αὐτοῦ conieci.
5, 16	διττῆς	δίκης Harder[5].
5, 18	⟨δίκη⟩ ἡ μέν	ἡ μέν codices.
7, 20	φύσεως δὴ	φύσεως δὲ codices[6].
8, 16	τὸ κάτω	τοῦ κάτω Kirchhoff[7].

[3-4] Lecciones aceptadas por Henry-Schwyzer, *ed. minor*, t. III, página 324.

[5] Esta sencilla enmienda de Harder es preferible a la transposición propugnada por Theiler.

[6] Henry-Schwyzer *(ibidem)* también aceptan ahora la lección de los códices.

[7] Para el sentido, véase la traducción con la n. 51.

Muchas veces, despertándome del cuerpo y volviendo a mí mismo[1], saliéndome de las otras cosas y entrando en mí mismo, veo una Belleza extraordinariamente maravillosa[2]. Convencido entonces más que nunca de que pertenezco a la porción superior de los seres, actualizo la forma de vida más eximia y, unimismado con la divinidad y establecido en ella, ejercito aquella forma de actividad y me sitúo por encima de todo el resto de lo inteligible[3]. Pero cuando luego, tras esa estancia en la región divina, desciendo de la inteligencia al raciocinio, me pregunto perplejo cómo es posible esta mi bajada de ahora y cómo es posible que mi alma haya llegado jamás a estar dentro del cuerpo a pesar de ser tal cual se me manifestó en sí misma aun estando en un cuerpo. 1

---

[1] Es decir, a mi verdadero «yo», el «hombre interior» de V 1, 10, 10, que se hace presente cuando uno despierta la «vista interior», se retira a sí mismo y mira (I 6, 9, 1-7).

[2] En esta sección (1, 1-11) no se trata de la visión del Uno-Bien, sino de la visión de la Belleza del mundo inteligible, a nivel de segunda Hipóstasis (cf., de nuevo, I 6, 9, 34-39). Que el alma humana puede, aun estando en el cuerpo, remontarse a la región inteligible, ya lo hemos visto repetidas veces (cf. IV 3, n. 51 y IV 4, n. 28); pero nunca de forma continua, sino, a lo más, intermitentemente (*infra*, 7, 24-26), en un proceso alternante de subidas y bajadas: del plano discursivo al intuitivo y del intuitivo al discursivo (cf. III 8, 6, 19-40). A esta experiencia alude Plotino.

[3] Es decir, me sitúo a nivel de segunda Hipóstasis (= la Inteligencia) por encima del Alma, que también forma parte del mundo inteligible (IV 7, n. 75).

Heráclito, que nos exhorta a indagar este punto, cuando establece «intercambios» forzosos entre contrarios [4] y cuando habla del «camino hacia arriba y hacia abajo», de que «cambiando descansa» y de que «es fatigoso trabajar para los mismos amos y estar bajo su mando» [5], dejó que barruntásemos su pensamiento sin preocuparse de aclarárnoslo, tal vez porque suponía que uno debe buscar en sí mismo como él mismo buscó [6] y averiguó. Asimismo, cuando Empédocles dijo que hay una ley [7] que obliga a las almas que pequen a caer acá abajo, y que él mismo había venido «desterrado de los dioses por haber confiado en la vesánica Discordia» [8], creo que no descubría más de lo que descubrieron las enigmáticas declaraciones de Pitágoras y sus seguidores acerca de éste y de otros muchos puntos, sólo que a Empédocles la falta de claridad le era inherente a causa, además, de la forma poética.

Nos queda, pues, el divino Platón, el cual, en muchos pasajes de sus dialogos, ha dicho muchas cosas y muy bien dichas acerca del alma y de su venida, de manera que nos queda esperanza de obtener de él algún esclarecimiento. ¿Qué es, pues, lo que dice este filósofo? Una cosa aparecerá bien clara: que no en todos los pasajes dice lo mismo de tal forma que se pueda entrever fácilmente la intención del autor [9]. En toda su obra

---

[4-5] Cita de varios frs. de HERÁCLITO (90, 60, y 84 a-b, respectivamente). Heráclito se refiere a la «alternancia» de contrarios del mundo físico; Plotino, característicamente, lee en esos frs. una alusión a la «alternancia» de bajadas y subidas del alma.

[6] Alusión al fr. 101: «Me escudriñé a mí mismo.» Plotino parece entenderlo como equivalente del «Conócete a ti mismo» de Delfos (IV 3, n. 1).

[7] Referencia al «antiguo decreto de los dioses» (EMPÉDOCLES, fragmento 115, 1).

[8] Cita de los vv. 13-14 del mismo fragmento.

[9] Plotino no dice que Platón se contradiga, sino que, a primera vista, resulta desconcertante (cf. *infra*, 3, 5, y 5, 1-8).

menosprecia todo lo sensible y reprueba el consorcio del alma con el cuerpo; dice que el alma está «encadenada» y «sepultada» en él [10] y califica de «grandiosa la doctrina expuesta en secreto» que dice que el alma está «en prisión» [11]; además la «cueva» para él, como el «antro» para Empédocles [12], significa, a mi parecer, este universo, porque aquél interpreta la «desatadura de las cadenas y la subida» fuera de la cueva como la «marcha» del alma hacia la región inteligible [13] y porque en el *Fedro* achaca su venida acá a la «pérdida de alas» [14]; además los «períodos cíclicos», según él, obligan al alma a regresar trayéndola de nuevo acá abajo, mientras que a otras las traen acá los «juicios», los «sorteos», los «azares» y la «forzosidad» [15].

Y, sin embargo, aun habiendo reprobado en todos esos pasajes la venida del alma al cuerpo, no obstante, al hablar en el *Timeo* de este universo, elogia el cosmos y dice que es «un dios bienaventurado» y que el Alma le ha sido dada por el «Demiurgo, que era bueno», a fin de que este universo fuera «intelectivo», puesto que el universo tenía que ser intelectivo pero, por otra parte, no podía llegar a serlo sin alma [16]. Por este motivo fue, pues, enviada por dios al mundo tanto el Alma del universo como la de cada uno de nosotros: para que fuera perfecto, puesto que cuantos son los géneros de

[10] *Fedón* 82 e 2: «encadenada en el cuerpo» (cf. 67 d 1); *Crátilo* 400 c 1-2: «sepultada en el cuerpo» (cf. *Gorgias* 493 a 2-3).

[11] *Fedón* 62 b 2-5.

[12] Plotino relaciona la «cueva» de Platón (*República* 514 a ss.) con el «antro» de Empédocles (fr. 120).

[13] *República* 515 c 4-5 («desatadura de las cadenas»), 517 b 4-5 («subida»), 532 e 3 («marcha»). Cf. II 9, 6, 8-10.

[14] *Fedro* 246 c-d; 248 c. En la lín. 36 pongo coma, en vez de punto, después de *poreían*.

[15] *Ibid.*, 249 a-b («períodos cíclicos», «juicios», «sorteos»); *República* 617 d-e («sorteos»), 619 d («sorteos» y «azares»), 621 a 1 («forzosidad»); *Fedón* 107 e 4 («períodos cíclicos»), 108 c 2 («forzosidad»).

[16] *Timeo* 29 a 3; 30 b; 34 b.

vivientes existentes en el mundo inteligible, esos mismos tenían que existir también en el sensible [17].

2 Así que el resultado que se nos sigue de haber intentado aprender de Platón acerca de nuestra alma, es que necesariamente nos hallamos abordando además la investigación acerca del alma en general: cómo puede por naturaleza tener consorcio con el cuerpo; y acerca de la naturaleza del cosmos: cómo hay que concebir que es el cosmos en el que mora el alma o de buen grado, o por fuerza o de algún otro modo; y acerca, en fin, de su Hacedor [18]: si se comporta rectamente o se comporta tal vez como nuestras almas [19], las cuales, como gobiernan cuerpos inferiores, no podían menos de penetrar en ellos profundamente si es que debían dominarlos so pena de que cada componente se dispersara y fuese a parar a su lugar apropiado —en el universo, en cambio, todos los cuerpos yacen en el lugar apropiado por naturaleza—; además, esos cuerpos están necesitados de una providencia pródiga y masiva porque son muchos los agentes extraños que los asaltan y porque ellos mismos están sujetos a perpetua indigencia y necesitan toda clase de ayuda como quienes se hallan en una situación muy apurada. En cambio, a lo que es «perfecto», cabal y «autosuficiente» [20] sin tener nada que sea disconforme con su propia naturaleza, le basta, diríamos, una sola palabra de mando; así que su Alma se halla siempre en el estado conforme con su querer natural estando exenta de apetitos y pasiones, pues al cosmos «nada se le sustrae y nada se le agrega» [21].

Por eso dice (Platón) que también nuestra alma, si se junta con aquélla, que es perfecta, hecha perfecta

[17] *Ibid.*, 39 e 7-9.

[18] Se refiere al Alma del cosmos.

[19] En la lín. 7 la coma después de *hēméterai* es una errata.

[20] Se refiere al cosmos. Cf. III 2, 3, 21-22, y Platón, *Timeo* 33 d 2, y 92 c 8.

[21] Platón, *ibid.*, 33 c 6-7.

ella misma «viaja por las alturas y gobierna todo el cosmos»[22]; o sea que, cuando se mantenga aparte para no estar dentro de los cuerpos ni ser alma de un cuerpo particular, entonces también ella, como la del universo, congobernará el universo con facilidad; con ello da a entender que ningún mal se le sigue al alma de proporcionar al cuerpo de un modo o de otro la posibilidad de mantenerse en buen estado y de existir. Es que no todo cuidado próvido de lo inferior priva al ser próvido de permanecer en la región más sublime. El cuidado de toda cosa es, efectivamente, de dos clases[23]: uno universal, mediante órdenes de quien descansadamente pone orden con soberanía regia, y otro particular, actuando ya a las inmediatas por sí mismo, con lo que el agente, por su contacto con la cosa que se realiza, se contamina con la naturaleza del producto. Ahora bien, del Alma divina se dice que siempre gobierna el cielo de este modo, es decir, descollando con su parte superior y enviando «al interior»[24] la última de sus potencias; por eso, ya no cabe acusar a dios de haber creado el Alma del universo en una región inferior; y tampoco queda el Alma privada de lo que le compete por naturaleza, pues posee desde la eternidad y poseerá por siempre aquello que no puede ser disconforme con su naturaleza, lo que le corresponde ininterrumpidamente por siempre sin haber comenzado jamás.

Por otra parte, al decir (Platón) que las almas de los astros guardan con su cuerpo la misma relación que la del universo con el universo —pues pone los cuerpos de los astros dentro de las rotaciones del alma[25]—, con ello le es posible salvaguardar también la felicidad apropiada a éstos. En efecto, siendo dos las causas de que

---

22 *Fedro* 246 c 1-2.

23 La idea parece estar inspirada en Platón, *Político* 259 c-e.

24 Es decir, al interior del cielo. Cf. Platón, *Fedro* 247 e 3-4.

25 *Timeo* 38 c 7-8.

sea enojoso el consorcio del alma con el cuerpo [26]: porque resulta un obstáculo para las intelecciones y porque llena el alma de placeres, apetitos y penas, ni la una ni la otra se dará en ninguna alma que no haya penetrado en el interior del cuerpo, ni sea alma de un cuerpo particular ni se haya dejado apropiar por él, sino él por ella, y siempre que el cuerpo sea tal que ni necesite nada ni sea deficiente en nada, de modo que tampoco el alma se llene de apetitos o temores. Porque nada terrible temerá jamás el alma por semejante cuerpo; y tampoco hay ocupación alguna que, inclinándola hacia abajo, la distraiga de su contemplación sublime y dichosa, sino que está siempre aplicada a los inteligibles ordenando este universo con descansada potencia.

3 Pasando al alma humana, de la que se dice que estando en el cuerpo padece toda clase de males y penalidades sumida en ignorancias, apetitos y temores y en los restantes males, y que el cuerpo es para ella atadura y tumba y que el cosmos es para ella cueva y antro, expliquemos ahora cuál es el pensamiento de Platón: mostremos que no varía basándonos en que las causas de la bajada no son las mismas [27]. Pues bien, puesto que en la región intelectiva reside la Inteligencia universal algo entero y total, que es lo que entendemos por «mundo inteligible», y puesto que allá residen también todas las potencias intelectivas y todas las inteligencias particulares comprendidas en la Inteligencia —pues ésta no es una sola, sino una y muchas—, también debían existir muchas almas a la vez que una sola, y de la que es una sola debían provenir las que son muchas y diversas, del mismo modo que de un solo género proviene una serie de especies, unas mejores y otras peores, unas

---

[26] Cf. Platón, *Fedón* 65 a 9-b 1; 66 c 2-3.

[27] Las causas de la bajada de las almas humanas no son las mismas que las de la bajada del Alma del cosmos: para aquéllas, cf. el cap. 4; para ésta, cf. 3, 21-30 y 7, 23-31: doble función del Alma.

más intelectivas y otras que lo son menos en acto [28], porque también allá, en la Inteligencia, se da, por una parte, la Inteligencia que, cual Animal ingente, comprende en potencia las otras, y, por otra, cada una de las inteligencias en acto que la otra comprendía en potencia [29]. Es como si hubiese una ciudad dotada de alma que comprendiera otros seres dotados de alma: el alma de la ciudad sería más perfecta y más potente; no obstante, nada impediría que también las otras fueran de la misma naturaleza que aquélla. O bien, es como si del fuego universal proviniesen, de un lado, una hoguera grande y, de otro, unas hogueras pequeñas; mas la esencia universal del fuego es la del fuego universal, o mejor, aquella de la que proviene aun la del fuego universal [30].

Ahora bien, la función propia de la parte más racional del Alma consiste en inteligir, mas no en inteligir solamente; si no, ¿en qué diferiría de la Inteligencia? Porque el Alma, al tomar otra característica además de la de ser intelectiva, no se quedó en mera inteligencia [31]. Y así, también el Alma posee su función, puesto que todo cuanto pertenece al reino de los inteligibles la posee. Mas el Alma, al mirar a quien es anterior a ella, intelige; pero, al mirarse a sí misma [32], pone en

---

[28] La analogía del género y las especies, aplicada al Alma, aparece también en VI 2, 22, 28-29.

[29] Adaptación de una idea tomada de PLATÓN, *Timeo* 30 c-31 a.

[30] «Aquella de la que proviene aun la del fuego universal» es la Forma de Fuego (= el Fuego en sí) existente en la Inteligencia. Corresponde, al parecer, a lo que el autor llama «Alma en sí» (V 9, 14, 21-22), *i.e.*, la Forma de Alma existente en la Inteligencia. La hoguera grande corresponde al Alma del cosmos; las hogueras pequeñas, a las almas humanas, y el fuego universal, al Alma-Hipóstasis.

[31] Esa otra característica que toma el Alma es el «deseo» de ejercer sus funciones cósmicas. Cf. IV 7, 13, 1-8.

[32] Al mirarse a sí misma repleta de los *lógoi* que le vienen de la Inteligencia, automáticamente se pone a ordenar el cosmos. Cf., de nuevo, IV 7, 13, 1-8.

orden y gobierna al que es posterior a ella, y manda en él. Pues ni siquiera era posible que todas las cosas se detuviesen en la región inteligible cuando era posible que, a continuación, viniese también a la existencia otro que, aunque es inferior, tenía que existir necesariamente, puesto que también existe necesariamente quien es anterior a él.

4 Síguese que las almas particulares que echan mano de un deseo intelectivo por su retorno al principio del que provinieron, pero que tienen además capacidad para actuar en el mundo de aquí —como la luz, que por arriba está suspendida del sol, pero que no escatima el suministro a la zona inferior—, permanecen ilesas si se quedan en la región inteligible en compañía del Alma total; y si se quedan en el cielo en compañía del Alma total, congobiernan con ella del mismo modo que los ministros que conviven con el rey soberano congobiernan con él sin descender ellos tampoco de las aulas regias. Eso se debe a que, entonces, las almas están juntas en un mismo punto. Pero si cambián pasando de ser algo total a ser algo parcial y a ser de sí mismas [33] y se cansan, por así decirlo, de estar con otro, entonces se retiran cada una a su propio ámbito. Ahora bien, cuando el alma hace esto prolongadamente huyendo de lo universal y abandonándolo con su separación, y deja de dirigir la mirada a lo inteligible, se aísla convertida en algo parcial, se debilita, se ocupa de múltiples quehaceres y dirige la mirada a una cosa parcial; y, a causa de su separación de lo total, se posa en alguna cosa individual y huye de todo lo demás, se marcha y se vuelve a aquella cosa individual que está siendo machacada de arriba abajo por el conjunto, abandona lo total y gobierna con apuros lo particular entrando ya en contac-

[33] Compárese V 1, 1, 5-6, donde «la voluntad de ser de sí mismas» y «la complacencia en la propia autonomía» aparecen también como causas de la caída del alma humana.

to con las cosas externas y cuidando de ellas, haciéndose presente en aquella cosa individual y entrando muy dentro de ella.

Entonces es cuando le sobreviene al alma la llamada «pérdida de alas»[34] y su encadenamiento en las cadenas del cuerpo tras verse privada de la indemnidad de que gozaba junto al Alma total mientras gobernaba la región superior; y esa indemnidad anterior, cuando el alma se remontaba, era para ella enteramente mejor. Una vez caída queda, pues, prisionera, ocupada en sus cadenas y actuando con la sensación a causa de que al principio se ve impedida de actuar con la inteligencia. Y se dice que está «sepultada» y que está «en una cueva», pero que si retorna a la intelección se va desligando de las ataduras y ascendiendo cuando toma de la reminiscencia el punto de arranque para contemplar los Seres. Es que siempre le queda cierto elemento que, a pesar de todo, descuella algo[35]. Así que las almas forzosamente se vuelven, diríamos, anfibias, viviendo por turno ora la vida de allá, ora la de aquí: en mayor grado la de allá, las que en mayor grado pueden juntarse con la inteligencia, y en mayor grado la de aquí, aquellas a las que por naturaleza o por azar les cabe la suerte contraria. Esto es lo que Platón insinúa tímidamente[36]: cuando divide a su vez la mezcla sacada de la segunda cratera y la convierte en partes, entonces es también cuando dice que es necesario que las almas

---

[34] Para toda esta sección (4, 21-30), cf. *supra*, 1, 28-37.

[35] Referencia a la doctrina de la parte indescensa del alma (IV 3, n. 122; IV 7, n. 99, y cf. *infra*, n. 48).

[36] *Timeo* 41 d 4-8. Al decir «divide a su vez», Plotino alude a una división anterior: la del Alma del cosmos en intervalos armónicos (*ibidem*, 35 b-36 b). Pero la hipótesis de la existencia de dos crateras, hipótesis adoptada también por otros platónicos (Teodoro de Ásine y Ático, cf. PROCLO, *In Timaeum* III 246, 32-247, 15) está en contradicción con el texto del *Timeo* (41 d 4). En un tratado cronológicamente posterior (IV 3, 7, 10-11), Plotino hablará de una sola cratera.

se encarnen, puesto que se convirtieron en partes de tal o cual calidad. Por otra parte, aunque dice que dios «sembró» las almas, esto hay que entenderlo en el mismo sentido que cuando lo representa pronunciando un discurso como en una asamblea [37]. Porque las cosas que existen en la naturaleza del conjunto, éstas la hipótesis (de Platón) las engendra y produce haciendo, por razones didácticas, que provengan en forma sucesiva las cosas que provienen y existen siempre de un modo determinado [38].

5 Por lo tanto, no están en mutuo desacuerdo ni la siembra de las almas en el mundo del devenir y su bajada para perfeccionamiento del universo, ni el castigo y la cueva ni la forzosidad y la voluntariedad, pues la forzosidad, lo mismo que la encarnación en un cuerpo como en algo malo, lleva consigo la voluntariedad [39]; tampoco está en desacuerdo lo de Empédocles: el destierro lejos de dios y las andanzas del alma, ni la culpa por la que se impone el castigo; y tampoco lo de Heráclito: el descanso en el destierro [40], ni, en general, la voluntariedad y al mismo tiempo involuntariedad de la bajada. Porque todo aquel que desciende a lo inferior, desciende involuntariamente; sin embargo, si desciende por propio movimiento, se dice que, al sufrir ese rebajamiento, recibe el castigo de sus actos. Por otra parte, como quiera que el hacer y el padecer esas cosas es eternamente necesario en virtud de una ley de la natu-

---

[37] Es decir, ni la «siembra» de las almas (*Timeo* 42 d 4-6) ni el «discurso» del Demiurgo en la asamblea de dioses (*ibid.*, 41 a-d) deben ser entendidos, literalmente, como hechos históricos ocurridos en el tiempo, sino como recursos pedagógicos para expresar un hecho intemporal «por vía de hipótesis», es decir, «como si» hubieran ocurrido en el tiempo.

[38] Cf. III 5, 9, 24-29, y IV 3, 9, 14-20.

[39] El sentido de esta paradoja se explica poco después (líneas 8-10).

[40] Alusión al fr. 84 a («cambiando descansa»), citado ya en 1, 13-14.

raleza, pero aquello que acude a prestar servicio a alguna otra cosa con su advenimiento [41] va al encuentro de ésta descendiendo de quien está por encima de aquello, por eso si alguno dijera que fue dios quien envió aquello acá abajo [42], no estaría en desacuerdo ni con la verdad ni consigo mismo. Porque todos y cada uno de los efectos, incluso los últimos, son referidos al principio del que provienen aunque los intermediarios sean muchos.

Ahora bien, como el castigo de la culpa del alma es doble, uno bajo la acusación de haber bajado y otro por haber obrado el mal una vez venida acá abajo, por eso el primero consiste en eso mismo que padece el alma con su bajada, y, del segundo, el grado menor consiste en reencarnarse en otros cuerpos, y eso inmediatamente después del veredicto dado según su merecido —y precisamente con la palabra «veredicto» se indica que eso sucede por decreto divino—, mientras que la forma desmedida de maldad es juzgada digna de un castigo también mayor bajo la supervisión de los démones vengadores [43].

Pues así es como el alma, aun siendo cosa divina y aun procediendo de la región de arriba, se adentra en el cuerpo; y, aunque es el dios posterior, viene acá abajo en virtud de una propensión espontánea, por causa de su potencia y para ordenamiento de lo que existe a continuación de ella. Y si se da prisa en huir, ningún daño se le sigue de haber adquirido conocimiento del mal y haber conocido la naturaleza de la maldad ni de

---

[41] «Aquello» se refiere al alma, que acude a prestar servicio a «alguna otra cosa», *i.e.*, al cuerpo, descendiendo de quien está por encima de aquello, i.e., descendiendo de la Inteligencia, que está por encima del alma.

[42] Cf. PLATÓN, *Timeo* 41 e 1, y 42 e 4. Plotino rechaza, de nuevo, la interpretación literal del *Timeo* (*supra*, n. 37). Que las almas descienden «enviadas» por el Demiurgo, quiere decir que proceden de la Inteligencia.

[43] Cf. III 4, 6, 14-16.

hacer patentes sus propias potencias y haber exhibido obras y producciones que, de haber quedado paradas en la región incorpórea, existirían en vano si nunca procedieran a actualizarse; y al alma misma le habrían pasado desapercibidas las virtualidades que atesoraba si no se hubiesen exteriorizado ni hubieran procedido adelante. Porque siempre es la actualidad la que manifiesta la potencia, que permanecería totalmente oculta y como esfumada e inexistente si nunca se actualizara realmente. Pero de hecho no es así, pues cada cual se sorprende de lo que guarda dentro por la variedad de los efectos externos, maravillado de cómo es a juzgar por su realización de estas obras primorosas.

6 Así pues, como quiera que no debe existir sólo el Uno [44] —pues si no, habrían quedado latentes todas las cosas, que, estando en aquél, carecerían de forma; además, no existiría ninguno de los Seres si aquél se hubiera quedado en sí mismo, ni existiría la multiplicidad de los seres sensibles, engendrados a partir del Uno, si no hubiesen procedido a existir los siguientes a aquellos Seres, o sea, los que han obtenido rango de almas—, síguese que, del mismo modo, tampoco debían existir sólo almas sin que hicieran su aparición los seres originados por ellas, si es verdad que a cada ser le es inherente por naturaleza la capacidad de producir lo siguiente y la de desarrollarse a partir de algún principio indiviso, a modo de semilla, que se encamine hasta lo sensible como final. El término anterior se queda siempre en su propio puesto, mientras que el siguiente es procreado, por así decirlo, por una potencia tan indescriptible y tan grande como es la de los Seres transcendentes; y esa potencia no había que detenerla como cir-

[44] Este largo pasaje (6, 1-18) sirve para introducir una nueva explicación de la bajada de las almas basada, esta vez, en la necesidad de la procesión, algunos de cuyos principios aparecen aludidos de pasada: el de *la productividad de lo perfecto*, el de *la donación sin merma* y el de *la degradación progresiva* (*Introd. gen.*, secc. 16, 2-4).

cunscribiéndola por envidia, sino que debía proseguir sin cesar hasta que todas las cosas alcanzaran el último grado posible a impulsos de una potencia inmensa que da de sí transmitiendo sus dones a todas las cosas y que no puede dejar a ninguna preterida y sin que participe en ella. Porque ningún obstáculo había como para que una cualquiera dejase de participar en la naturaleza del Bien en la medida en que cada una era capaz de participar.

Así pues, si la naturaleza de la materia «existía siempre» [45], era imposible que ella no participase, a pesar

[45] Cf. PLATÓN, *Timeo* 52 a 8, con la n. *ad locum* de CORNFORD (*Plato's Cosmology*, Londres, 1952, pág. 192, n. 1). La interpretación de este difícil pasaje (6, 18-23) ha sido y sigue siendo objeto de controversia. Cf. D. O'BRIEN, «Plotinus and the Gnostics on the Generation of Matter», en *Neoplatonism and Early Christian Thought* (Essays in honour of A. H. ARMSTRONG), ed. por H. J. BLUMENTHAL y R. A. MARKUS, Londres, 1981, págs. 108-123 (bibliografía pertinente en la pág. 120, nn. 4-7). En mi opinión, de las dos hipótesis consideradas por Plotino («si..., si...,»), la primera se basa en una *interpretación literal* del *Timeo* al estilo de Plutarco y de Ático: la materia «existía desde siempre» independientemente de todo principio y, por tanto, existía anteriormente a la actividad ordenadora de la divinidad; la segunda hipótesis expresa la *reinterpretación filosófica* del propio Plotino, que rechaza la interpretación literal del *Timeo* (*supra*, nn. 37 y 42): la materia no existía desde siempre indepedientemente de todo principio, sino, lo que es muy distinto, «se originó desde siempre» como consecuencia necesaria de principios anteriores. En la primera hipótesis, la participación de la materia en el bien se explica más fácilmente (aunque esto no quiere decir que sea la hipótesis verdadera, cf. VI 5, 8, 8-10) porque la actividad ordenadora de la divinidad va dirigida expresamente a ordenar la materia. En la segunda hipótesis, la participación de la materia en el bien es más difícil de explicar porque el término final de la procesión que arranca del Uno-Bien es la existencia misma de la materia, no todavía su ordenación, que requiere una nueva iniciativa (cf. *Introd. gen.*, secc. 56). Pero «aún así» —arguye Plotino en este lo mismo que en el pasaje paralelo II 9, 3, 17-21— es inconcebible que la materia quedara al margen de la acción benéfica de unos principios omnipotentes y omnipresentes, separada de ellos «como por una muralla».

de que existía, en quien suministra el bien a todas las cosas en la medida de la capacidad de cada una; y si la génesis de la materia se siguió necesariamente como consecuencia de las causas anteriores a ella, ni aun así debía quedar marginada como si quien le había dado aun la existencia como por gracia se hubiese detenido por impotencia antes de llegar hasta ella. Lo que hay de más hermoso en el mundo sensible es, pues, una manifestación de cuanto hay de más excelente en los Seres inteligibles, tanto de su potencia como de su bondad. Y así, todos los seres, tanto los inteligibles como los sensibles, forman por siempre una serie continua: los primeros existen por sí mismos mientras que los segundos reciben su existencia por siempre por participación en aquéllos, imitando en lo posible la naturaleza inteligible.

7 Ahora bien, puesto que existen estas dos clases de naturaleza: la inteligible y la sensible, es preferible para el alma residir en la región inteligible; sin embargo, dada la índole de la naturaleza que posee, es necesario que pueda participar también en lo sensible; y no debe enojarse consigo misma por no ser en todo su parte mejor, cuando en realidad ocupa un puesto intermedio entre los seres, pues pertenece, eso sí, a la porción divina, pero se halla en el último borde de lo inteligible, de suerte que, siendo limítrofe de la naturaleza sensible, puede dar parte al ser sensible en algo de lo que procede de ella, y ella, a cambio, tomar algo del ser sensible, caso de que no lo ponga en orden quedando a salvo ella misma, sino que, llevada de un ansia excesiva, penetre dentro de él en vez de quedarse toda entera con el Alma total, sobre todo pudiendo salir a flote de nuevo tras haber adquirido información de lo que vio y experimentó aquí abajo y tras haber aprendido qué tal se está allá arriba y haber conocido como más claramente a los Seres mejores por contraste con los

que en cierto modo les son contrarios. Porque la experiencia del mal equivale a un conocimiento más claro del bien para aquellos cuya potencia es demasiado débil como para conocer el mal por ciencia antes que por experiencia.

Ahora bien, el recorrido de la Inteligencia es un descenso hasta lo próximo inferior como final [46]; la razón es que no está en su poder remontarse hasta el nivel supraintelectivo, sino que, tras desarrollar la actividad nacida de ella misma y no pudiendo detenerse en sí misma, le es necesario por imperativo forzoso de su naturaleza descender hasta el Alma —pues ésta es la meta de su recorrido—, encomendar al Alma el término siguiente [47] y reemprender la subida. Pues así es también la actividad del Alma: lo siguiente a ella son las cosas de aquí y lo anterior a ella es la contemplación de los Seres, sólo que a las almas particulares esa contemplación les sobreviene intermitentemente y de tiempo en tiempo, es decir, cuando se vuelven a los Seres superiores mientras habitan en la región inferior; en cambio, a la llamada «Alma del universo» sí le es posible el ni siquiera verse envuelta en la ocupación inferior, sino observar contemplativamente los seres inferiores permaneciendo impasible a los males y mantenerse suspendida siempre de los Seres anteriores a ella; o mejor, ambas cosas le son posibles a la vez: surtirse de allá y surtir a la vez aquí, dado que, siendo Alma, no tenía más remedio que estar también en contacto con los seres de aquí.

[46] «Lo próximo inferior» es el Alma. El autor alude, en este pasaje (7, 17-22), al principio de las dos actividades (*Introd. gen.*, sección 16, 1) aplicado a la Inteligencia: una actividad interna e intelectiva, constitutiva de su Esencia, y otra *ad extra* que da por resultado la génesis del Alma.

[47] «El término siguiente» (*i.e.*, el siguiente al Alma) es el cosmos sensible. También en el Alma hay dos actividades: una contemplativa y otra cósmica.

8 Y, si hay que tener la osadía de expresar con más claridad el propio parecer en contra de la opinión de los demás, ni siquiera el alma humana se adentró toda ella en el cuerpo, sino que hay algo de ella que está siempre en la región inteligible [48]. Pero si domina la parte del alma que está en la región sensible, mejor dicho, si se deja dominar y perturbar, no nos permite tener conciencia de lo que contempla la parte superior del alma. Porque el objeto inteligido no nos llega a nosotros sino cuando baja y llega a nuestra conciencia [49]. En efecto, no todo lo que sucede en cualquier parte del alma lo conocemos antes de que llegue al alma entera. Así, una apetencia que se quede en la facultad apetitiva no la conocemos sino cuando la percibimos con la facultad sensitiva interna [50], o con la discursiva o con ambas. Toda alma posee, en efecto, un elemento de su parte inferior orientado al cuerpo y un elemento de su parte superior orientado a la inteligencia. Y así, el Alma universal, o sea, la del universo, ordena el conjunto con la parte de ella que está orientada al cuerpo sin dejar por eso de descollar descansadamente, porque tampoco lo ordena mediante el raciocinio, como nosotros, sino mediante la inteligencia, del mismo modo que el arte no delibera mientras su parte anterior ordena

---

[48] Esta parte del alma humana que permanece siempre en la región inteligible y no desciende jamás es el intelecto intuitivo. De todos los pasajes en que aparece esta teoría de la parte «indescensa» del alma (cf. *Introd. gen.*, secc. 74, *ad finem*, con la n. 169), éste es el más significativo: en él aparece esta teoría como «atrevida» y «contraria a la opinión de los demás» (*i.e.* de los otros filósofos platónicos). Diríamos que se trata de una opinión «heterodoxa» dentro del platonismo, y como tal fue tratada por algunos neoplatónicos posteriores (HERMIAS, *In Phaedrum* II 38; PROCLO, *In Timaeum* III 323, 5-6; 333, 29-30). Yo la entiendo como una reinterpretación de la doctrina platónica de la reminiscencia; cf. *Emerita* 51 (1983), págs. 171-172.

[49] Cf. *Introd. gen.*, secc. 68, con las nn. 159 y 160.

[50] Cf. I 1, 7, 9-14.

cuanto forma parte del conjunto [51]. En cambio, las que se convierten en almas particulares y de una parte, aunque también ellas poseen su elemento descollante, no obstante están ocupadas en percibir con la percepción sensible muchas cosas que son contrarias a su naturaleza y que las afligen y perturban porque el objeto de que cuidan es una parte [52] y una parte deficiente y rodeada de muchas cosas ajenas a ella y porque las cosas que le apetecen son muchas; añádase que es sensible al placer y que el placer es engañoso. Con todo, hay otra parte en el alma que es insensible a los placeres ocasionales y cuyo modo de vida es semejante a su modo de ser.

---

[51] Recuérdese que ARISTÓTELES distingue dos fases en la producción artesanal: la «ideación» *(nóēsis)* y la «ejecución» *(poíēsis)*, y que la «deliberación», si la hay, tiene lugar en la primera fase, no en la segunda (*Metafísica* 1032 b 6-17). En correspondencia con esas dos fases, Plotino distingue en el arte dos niveles: el nivel superior, que se ocupa de la ideación y el nivel inferior, que se ocupa de la ejecución. Esta distinción se basa, a su vez, en la distinción platónica entre el arquitecto, que idea, y los obreros, que ejecutan (*Político* 259 e 8-11). Ahora bien, Plotino no dice que el arte no delibera nunca (cf. IV 3, 18, 5-7, con la n. 147, y IV 4, 11, 3-4, con la n. 48). Lo que dice es que el arte no delibera en la segunda fase mientras la parte inferior del arte se ocupa de la «ejecución» del producto artístico o artesanal.

[52] Es decir, un cuerpo particular, que es una parte del cosmos.

IV 9 (8) SOBRE SI TODAS LAS ALMAS SON UNA SOLA

INTRODUCCIÓN

Cronológicamente, este breve tratado pertenece, junto con IV 2, IV 7 y IV 8, al grupo de los ocho primeros tratados *(Vida* 4, 37) y es un nuevo indicio de la temprana preocupación del autor por los problemas del alma. Temáticamente, IV 9 es un anticipo primerizo del primero de los problemas discutidos en IV 3-5: el de la «unimultiplicidad» del Alma [1]. La tesis, en ambos casos, viene a ser la misma: todas las almas encarnadas, tanto la del cosmos como las almas humanas, son almas particulares que provienen de una sola anterior a todas: el Alma superior; pero, en definitiva, todas ellas son una sola, formando juntas una sola Hipóstasis «unimúltiple», una e indivisa en su nivel superior, a la vez que múltiple e indivisamente dividida en su nivel inferior; y en ambos tratados se aduce, como ilustración, la analogía de la ciencia [2]. En cambio, las objeciones que el autor se propone a sí mismo contra su propia tesis son distintas en uno y otro caso: en IV 9 se insiste más en las dificultades de tipo psicológico y moral que la tesis conlleva. El carácter primerizo de este tratado se trasluce, principalmente, en la mayor inseguridad con que se defiende la tesis [3], junto con un marcado esquematismo en el tratamien-

---

[1] Cf. IV 3, 1-8.

[2] IV 3, 2, 49-59, y IV 9, 5, 7-26.

[3] De ahí el carácter «apologético» de IV 9, que, como señala HARDER en su introd., es «la característica fundamental» de este tratado. Piénsese en la insistencia en que puede parecer «extraño» (1, 15), pero que «no es extraño», ni «más paradójico» (2, 6-7; 2, 20); en que «no

to del problema, en contraste con la seguridad, complejidad y matización que reviste el desarrollo del mismo problema en IV 3 [4]. La tesis de la unimultiplicidad del Alma viene determinada en gran parte, de un lado, por la creencia antigua en la existencia de un Alma cósmica, y, de otro, por la ausencia del concepto de «persona» en el horizonte de la filosofía platónica. Pero, aun sin salirnos, del todo, de este horizonte, es una tesis difícilmente compatible con la experiencia de la unidad de la consciencia psíquica individual y con la intransferibilidad de la responsabilidad moral de cada cual [5].

SINOPSIS

I. Planteamiento (cap. 1).

1. Tesis: todas las almas son una sola como es una sola la de cada individuo (hombre, bestia, planta) y por la misma razón, porque está entera en todas partes, sea que las almas individuales provengan de la del universo, sea que tanto la del universo como las individuales provengan de otra anterior (1, 1-13).
2. Problema: ¿cuál es esta única alma? (1, 13).
3. Dificultades en contra de la tesis (1, 13-21):
   a) Si todas las almas fueran una sola, todos compartiríamos las mismas sensaciones, la misma calidad moral, los mismos apetitos y las mismas afecciones (1, 13-19).
   b) Si todas las almas son una sola, ¿por qué una es racional, otra sensitiva y otra vegetativa? (1, 20-21).

---

hay que extrañarse» (4, 1; 4, 23; 4, 25); en que «nadie lo ponga en duda» (5, 7) y en que «no se da crédito a estas cosas» y se vuelven «oscuras» a causa de nuestra debilidad y por culpa del cuerpo (5, 26-27).

[4] Así, por ejemplo, para explicar la diversidad de comportamiento de las almas, en IV 3 se insiste en las diferencias *intrínsecas* entre alma y alma. La analogía entre la relación del Alma del cosmos con las partes del cosmos y la del alma del hombre con las partes del cuerpo humano aparece mucho más matizada en IV 3, 3 que en IV 9, 1.

[5] Sobre el problema central de IV 9, puede verse H. J. Blumenthal, «Soul, World-Soul and Individual Soul in Plotinus», en *Le Néoplatonisme*, París, 1971, págs. 55-63. Algunas de las afirmaciones de Blumenthal en este artículo son, sin embargo, cuestionables.

4. En favor de la tesis: si no se acepta la tesis, ni el universo será uno ni habrá un único principio para todas las almas (1, 21-23).

II. RESPUESTA A LAS DIFICULTADES (caps. 2-3).
1. Respuesta a la dificultad primera (cap. 2):
a) Las almas son una sola, pero el compuesto es distinto en cada individuo; un mismo principio puede estar moviéndose en uno y quieto en otro; luego, de que yo tenga una afección, no se sigue que otro la tenga; aun en un mismo individuo, la afección de una mano no es percibida por la otra (2, 1-12).
b) Muchos de los fenómenos que se producen en un mismo cuerpo pasan inadvertidos al conjunto: ejemplo de los cetáceos (2, 13-22).
c) El alma puede ser virtuosa en mí y viciosa en otro, lo mismo que puede estar moviéndose en mí y quieta en otro (2, 22-24).
d) Aunque una e indivisa, el alma es a la vez múltiple y divisible; la afección del conjunto repercute en la parte más fácilmente que la afección de la parte en el conjunto (2, 24-33).
2. Confirmación de la unicidad del alma por los fenómenos de simpatía y magia (3, 1-9).
3. Respuesta a la dificultad segunda (3, 10-29):
a) El alma es una sola, pero con multiplicidad de potencias: la parte indivisible se identifica con la racional, la divisible con la sensitiva y la modeladora con la vegetativa (3, 10-18).
b) Las potencias no están todas en todas partes, como tampoco las del alma individual están en todo el individuo (3, 18-24).
c) La nutritiva no proviene de nuestra alma, sino del universo, porque el ser que se nutre es una parte y una parte pasivamente sensitiva, y porque la modelación es intrínseca al conjunto del universo (3, 24-29).

III. EXPLICACIÓN DE LA TESIS (caps. 4-5).
1. Problemas (4, 1-5):
a) ¿El alma es una sola en el sentido de que todas provienen de una sola, o en el de que todas son una sola?

   b) ¿Cómo provienen todas de una sola: dividiéndose ésta o permaneciendo entera?
   c) ¿Cómo puede ésta permanecer sustancia?
2. El alma no es una sustancia corporal que se divida por fragmentación, y, en cuanto alma, *no* se *identifica ni* con la masa, ni con la forma de un cuerpo ni con el compuesto, sino que es una sustancia incorpórea (4, 5-26).
3. Si es una sola sustancia, ¿cómo puede estar en muchas? (cap. 5):
   a) Porque es una misma en muchas que se da a todas, pero sin darse y sin merma de su identidad (5, 1-7).
   b) Porque es como la ciencia y como la semilla, que son unidades múltiples en que las partes son todas una sola cosa y cada parte es, en potencia, el todo (5, 7-28).

Decimos que el alma de cada individuo es una sola porque está presente toda entera en todas las partes del cuerpo; y de este modo es realmente una sola, pues no tiene una parte de sí misma en una parte del cuerpo y otra en otra; y así está también en los seres sensitivos el alma sensitiva; y en las plantas, en fin, también el alma está entera en todas y cada una de sus partes. ¿Por ventura es así también como mi alma y la tuya y todas son una sola? ¿Y es verdad que, en el universo, la que está en todos los cuerpos es una sola no en el sentido de dividida por la masa, sino la misma cosa en todas partes? Porque ¿qué razón hay para que la que está en mí sea una sola y la que está en el universo no sea una sola? En efecto, tampoco allá hay masa ni cuerpo. Si, pues, tanto la mía como la tuya provienen de la del universo y la del universo es una sola, tambien la mía y la tuya deben ser una sola; y si tanto la del universo como la mía provienen de una sola alma, entonces de nuevo todas son una sola. ¿Cuál es, por tanto, esta única alma?

Pero primero hay que tratar de si es correcta la afirmación de que todas las almas son una sola del mismo modo que lo es la de cada individuo. Resulta extraño, en efecto, que la mía y la de cualquier otro sean una sola, ya que entonces, si yo tengo una sensación, también el otro debiera tenerla; si soy bueno, también aquél debiera serlo; si yo apetezco, también él debiera apetecer, y, en general, debiéramos compartir unos con otros y con el universo las mismas afecciones, de suerte que,

si yo tengo una afección, el universo la sintiera conmigo. Además, si no hay más que una sola alma, ¿cómo es que una es racional y otra irracional y que una es la que hay en los animales y otra distinta la que hay en las plantas; mas si, por el contrario, no aceptamos aquella tesis, entonces ni el universo será uno ni se hallará un único principio para las almas.

2 Pues bien, en primer lugar, de que mi alma y la de otro sean una sola, no se sigue sin más que también mi compuesto sea el mismo que el compuesto del otro. Porque de que el mismo principio esté en uno y en otro, no se sigue que haya de tener las mismas afecciones en cada uno de los dos. Tal es el caso del hombre que hay en mí cuando me muevo, porque, estando en mí que me muevo y en ti que no te mueves, en mí estará moviéndose mientras que en ti estará quieto. Pues tampoco es absurdo, ni es más paradójico, que el principio que hay en mí sea el mismo que el que hay en ti. Así que, de que yo tenga una afección, no se sigue forzosamente que también otro tenga la misma afección dondequiera que esté. Porque ni siquiera en un solo cuerpo la afección de una mano es percibida por la otra; es percibida por el alma que está en todo el cuerpo. En realidad, en el supuesto de que tú también tuvieses que conocer mi afección, sería preciso que hubiera un solo cuerpo continuo formado por nuestros dos cuerpos, porque así es como, puestas las almas en contacto, cada una de las dos sentiría la misma afección [1].

---

[1] El tenor mismo de la respuesta de Plotino pone de relieve la vulnerabilidad de la tesis que defiende, ya que, al decir que «así es como, puestas las almas en contacto, cada una de las dos sentiría la misma afección», parece olvidar que, según él, no son dos almas, sino una sola. Por lo demás, no hay paralelismo entre el movimiento y la sensación: se concibe que una misma alma mantenga a un cuerpo en movimiento y a otro en reposo, pero no que perciba las afecciones del uno y no las del otro, pese a que el alma es una sola y, por tanto,

Conviene tener en cuenta, por otra parte, que aun muchos de los fenómenos que se producen en un solo y mismo cuerpo pasan inadvertidos al conjunto, y tanto más cuanto mayor sea el tamaño del cuerpo, como dicen que ocurre en los grandes cetáceos, en los cuales, al producirse alguna afección en una parte, al conjunto no le llega percepción alguna a causa de la exigüidad de la moción. Así que, de que algún individuo sea afectado, no se sigue forzosamente que la impresión sensible llegue clara y distinta al conjunto y a cada individuo. Eso sí, no es absurdo que todos sean afectados juntamente, y no hay que negarse a reconocerlo, pero no es necesario que en todos se produzca una impresión consciente.

Que el alma sea en mí virtuosa y en otro viciosa, no es absurdo, pues tampoco es imposible que el mismo principio esté moviéndose en mí y quieto en otro. Además, no decimos que el alma sea una hasta el punto de estar totalmente exenta de multiplicidad —esto hay que reservárselo a la naturaleza superior[2]—; lo que decimos es que es una y múltiple y que participa de la naturaleza que «se hace divisible en los cuerpos» y, a la vez, de la «indivisible»[3], con lo que de nuevo es una. Pero del mismo modo que en mí la afección que se produce en una parte no domina necesariamente el conjunto mientras que la que se produce en un centro más importante repercute en la parte, así los efectos que llegan del universo a cada individuo son más claros, pues muchos en muchas partes comparten las afecciones del conjunto, pero no está claro si los efectos provenientes de nosotros contribuyen al conjunto.

también debe ser uno solo el centro de percepción en el que confluyan todas las sensaciones. Mucho más absurdo es que una misma alma sea virtuosa en un individuo y viciosa en otro.

[2] Es decir, a la Inteligencia, según la tesis de IV 2.

[3] Citas de PLATÓN, *Timeo* 35 a.

3 Sin embargo, basándose en hechos de signo contrario, la razón dice que los hombres simpatizamos unos con otros cuando, al vernos, nos condolemos y nos sentimos relajados y naturalmente atraídos a la amistad. ¿No será que la amistad se debe a esto?[4]. Y si los encantamientos y las artes mágicas, en general, logran que nos juntemos y simpaticemos desde lejos[5], eso es posible sin duda por la unidad del alma. Y una palabra, en fin, dicha en voz baja influye en la disposición de quien está lejos y se hace escuchar por quien se halla a distancias inmensas. De todo lo cual cabe deducir que la unidad de todas las cosas se debe a que el alma es una sola.

—Pero si el alma es una sola, ¿cómo es que una es racional y otra irracional y hay alguna que es incluso vegetativa?

—Pues porque la parte indivisible del alma debe ser identificada con la facultad racional, que no se divide en los cuerpos[6], mientras que la que se divide en los cuerpos, aunque también ella es una, no obstante, como se divide en los cuerpos proporcionando la sensación por doquier, debe ser tenida por otra potencia del alma, y la parte del alma que modela y produce los cuerpos[7], por otra potencia. Mas no porque las potencias del alma sean muchas el alma deja de ser una sola. Porque también en una semilla las potencias son muchas, y, sin embargo, la semilla es una sola, y de esta sola brota una unidad múltiple.

—Entonces, ¿por qué las potencias no están todas en todas partes?

—En realidad, aun en el alma individual, que se dice que está en todo el cuerpo, la sensación no es homo-

[4] Es decir, a la unicidad del alma.
[5] Cf. IV 4, 40, 9-14.
[6] Para toda esta sección, cf. IV 3, 19.
[7] El alma vegetativa *(phýsis)*. Cf. IV 4, 20, 23-25.

génea en todas las partes, la razón no está en el cuerpo entero, y la vegetativa está aun en las partes en las que no hay sensación; y, sin embargo, una vez separadas del cuerpo, todas se repliegan y vuelven a aunarse. Por otra parte, si la nutritiva proviene del universo [8], es porque recibe su ser del Alma del universo.

—¿Y por qué la nutritiva no proviene también de nuestra alma?

—Porque el ser que se nutre es una parte del universo y una parte pasivamente sensitiva [9], mientras que la facultad sensitiva que juzga con el concurso de la inteligencia [10] es propia de cada individuo, y no era ella la que debía modelar lo que recibe su modelación por obra del universo. En efecto, ella habría realizado aun la modelación, si no fuera porque ésta debía ser intrínseca al conjunto de este universo [11].

Pues bien, todo esto ha sido dicho con objeto de que 4
no nos extrañemos de la reducción de las almas a la unidad. Con todo, la razón se pregunta en qué sentido el alma es una sola: ¿en el de que todas provienen de una sola o en el de que todas son una sola? [12]. Y si todas provienen de una sola, ¿es porque ésta se divide o porque, aunque permanece entera, no obstante pro-

[8] Cf. IV 3, 27, 2-3, con la n. 211.

[9] Capaz de recibir impresiones sensoriales, pero no de percibirlas.

[10] Cf. IV 3, 23, 31-32: «la potencia sensitiva es judicativa en cierto modo». Aquí añade que lo es «con el concurso de la inteligencia».

[11] La modelación de los cuerpos del cosmos no es, ni tenía por qué ser, una operación artesanal resultante del concurso de la facultad sensitiva con la inteligencia, sino el resultado espontáneo de la «naturaleza» *(phýsis)*, que es la facultad modeladora (*supra*, n. 7) y trabaja desde dentro, no desde fuera como el arte (IV 4, 11). Cf., también, IV 4, 37, 11-15.

[12] En realidad, en los dos sentidos: todas provienen de una sola y todas son una sola (*infra*. cap. 5).

duce muchas de sí misma? [13]. ¿Y cómo puede producir muchas de sí misma permaneciendo sustancia? [14].

Respondamos, pues, no sin antes pedir a Dios que venga en nuestra ayuda [15], que, puesto que existe una multiplicidad de almas, es preciso que primero exista una sola y que de ésta provenga la multiplicidad. Pues bien, si el alma fuera cuerpo, sería preciso que éste se fraccionase para que se originara la multiplicidad de almas, las cuales irían surgiendo como sustancias completamente distintas. Y si el alma fuera homeomérica [16], todas serían de la misma especie como portadoras de una sola y misma forma total, pero serían distintas en masa. Y si poseyeran su ser de almas por razón de las masas subyacentes, serían distintas unas de otras, mientras que si lo poseyeran por razón de la forma, las almas serían una sola en especie [17]. Esto quiere decir que habría una sola y misma alma presente en muchos cuerpos y que, anteriormente a esta que sería una sola presente en muchos, habría a su vez otra no presente en muchos, de la cual provendría aquella una presente en muchos que sería como una imagen multiplicada de la que sería una sola presente en un solo

---

13 La respuesta será que permanece entera pero que, no obstante, produce muchas de sí misma (*infra*, cap. 5).

14 La respuesta será: a condición de que el alma no sea una «sustancia corporal», sino una «sustancia incorpórea» (4, 6-26). La primera hipótesis (que el alma sea una «sustancia corporal») la rechaza el autor distinguiendo, a su vez, tres subhipótesis, según que se suponga que el alma en cuanto alma se identifica con la masa corporal, o con la forma o con el compuesto de materia y forma.

15 Compárese V 1, 6, 8-11. La costumbre generalizada entre los platónicos de invocar a Dios antes de enfrentarse con un problema de envergadura proviene de PLATÓN (*Timeo* 27 b-c y 48 d; *Critias* 106 a-b; *Filebo* 25 b; *Leyes* 712 b y 893 b; *Epínomis* 980 c). Cf., también, NUMENIO, fr. 11 (ed. DES PLACES).

16 Para el sentido de «homeomérico», cf. IV 3, n. 22.

17 Es decir, sólo en especie, pero no numéricamente.

cuerpo: sería como si muchos trozos de cera llevasen impresa la misma figura tomada de un solo sello. Pues bien, en el primer caso [18], el alma una se consumiría en una multiplicidad; en el segundo [19], el alma vendría a ser algo incorpóreo, y aunque no fuera más que una afección, no sería motivo de extrañeza que una sola cualidad originada de una sola entidad existiera en una multiplicidad [20]. Y si el alma fuera alma por razón de ambos factores [21], tampoco sería extraño. Pero de hecho sostenemos que el alma es incorpórea y al mismo tiempo sustancia.

—Entonces, ¿cómo es que una sola sustancia existe 5
en muchas? Porque o aquella una está entera en todas las cosas o de la que es entera y una provienen las muchas mientras permanece aquélla.

—Efectivamente, aquélla es una, pero las muchas se reducen a aquélla como a una sola, que se da sin darse a una multiplicidad. Porque ella se basta para ofrecerse a todas las cosas y mantenerse, sin embargo, una, pues es capaz de extenderse a todas las cosas a la vez, y no por eso está totalmente desconectada de ninguna. Es, pues, la misma cosa en muchas. Y que nadie lo ponga en duda. Porque también la ciencia es un todo y también lo son sus partes, de tal modo que la ciencia total permanezca y, sin embargo, de ella provengan las partes [22]. Y también la semilla es un todo y, sin embargo,

[18] En el caso de que el alma en cuanto alma se identificara con la masa.

[19] En el caso de que el alma en cuanto alma se identificara con la forma.

[20] Pero no al modo de una sustancia indivisa, sino del modo como una misma cualidad puede estar entera en cuerpos distintos (IV 2, n. 7).

[21] O sea, por razón de la masa y de la forma. También es este caso podría ocurrir que una misma entidad existiera en una multiplicidad, pero del modo como, en los cuerpos homeoméricos, una forma homogénea existe en masas distintas (*supra*, líns. 12-13).

[22] Para la analogía de la ciencia cf. IV 3, 2, 49-59.

de ella provienen las partes en las que por naturaleza puede dividirse; y así, cada parte es un todo; no obstante, la semilla total permanece entera sin mengua —la materia es la que la divide— y todas las partes son una sola cosa.

—Pero en la ciencia, podría argüir alguno, la parte no es un todo.

—En realidad, aun en la ciencia, el teorema de que se ha echado mano cuando hizo falta es una parte en acto, y ése es el que queda destacado; sin embargo, también los otros, que están latentes y en potencia, le acompañan, y todos están en la parte. Ése es tal vez el sentido de la distinción entre ciencia total y parte: en la ciencia total, todas las partes están a la vez como en acto; así que cualquier teorema de que quieras echar mano está disponible; en la parte, en cambio, sólo está el teorema disponible, pero éste se refuerza por su proximidad, diríamos, a la ciencia total. Mas no hay que considerarlo aislado de los demás teoremas; si no, ya no será un teorema técnico ni científico, sino como si lo enunciara un niño [23]. Si, pues, es científico, es porque a la vez contiene todos en potencia. Es un hecho, al menos, que el sabio que ponga mientes en ello deduce los demás como por consecuencia. Así también el geómetra, en sus análisis [24], muestra que un solo paso in-

---

[23] Es decir, con conocimiento del «qué», como en la «opinión recta», pero no del «porqué». Lo que caracteriza a la ciencia es el conocimiento del «porqué».

[24] Para el método del «análisis» empleado por los geómetras griegos, cf. TH. HEATH, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, 1949 (reimpres. 1970), págs. 270-272. ARISTÓTELES (*Ética Nicomáquea* 1112 b 20-24) lo compara con el proceso deliberativo en que el fin es el primero en la intención y el último en la ejecución. Esquemáticamente: para que exista A, se prerrequiere B; para que exista B, se prerrequiere C, etc. Y a la inversa: de C se seguirá B; de B se seguirá A. De este modo, cada paso incluye a sus antecedentes como prerrequisitos y a sus consecuentes como consecuencias.

cluye a todos los anteriores por los que procede el análisis, y lo mismo a los siguientes que proceden de aquél.

Con todo, no se da crédito a estas cosas a causa de nuestra debilidad, y por culpa del cuerpo se vuelven oscuras. Allá [25], en cambio, todas y cada una de las cosas son luminosas.

---

[25] Es decir, en el mundo inteligible, donde todo es luminoso (*Introd. gen.*, secc. 35).

ÍNDICE GENERAL

ENÉADAS III-IV